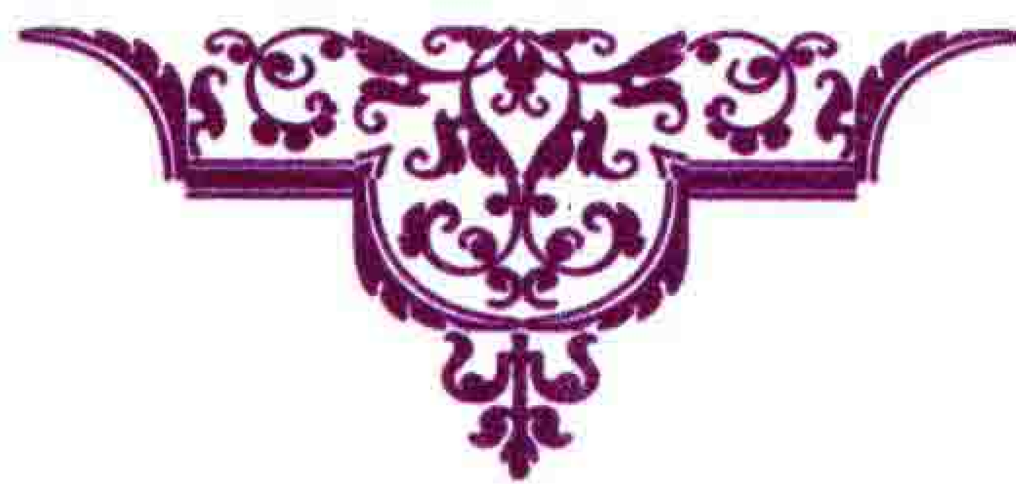
THE CAMBRIDGE HISTORY OF GREEK AND ROMAN POLITICAL THOUGHT



剑桥希腊罗马政治思想史

Edited by Christopher Rowe and Malcolm Schofield

〔英〕克里斯托弗·罗　马尔科姆·斯科菲尔德 主编

晏绍祥 译

商務印書館

创于1897 The Commercial Press

剑桥希腊罗马政治思想史

THE CAMBRIDGE HISTORY OF
GREEK AND ROMAN POLITICAL THOUGHT

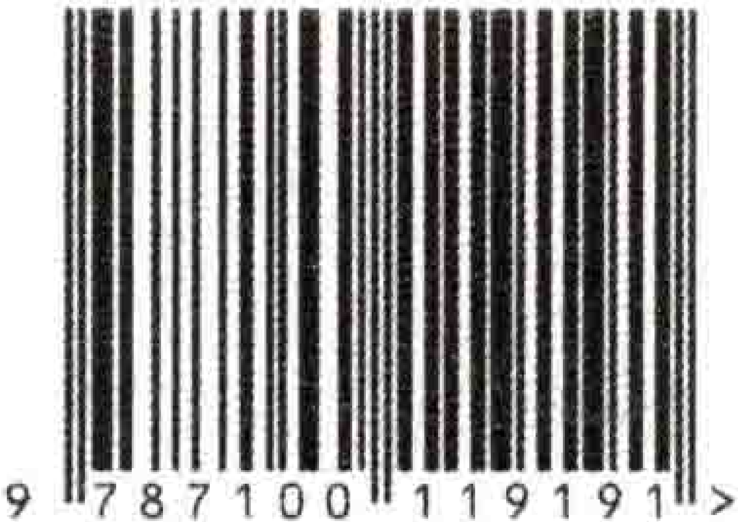
〔英〕克里斯托弗·罗　马尔科姆·斯科菲尔德 主编
EDITED BY CHRISTOPHER ROWE AND MALCOLM SCHOFIELD

该书为英语世界第一部综合与全面研究古代希腊罗马政治思想的著作，始于荷马，止于古典晚期，以基督教等宗教对神圣的与人类秩序的思考终篇。主题是对柏拉图、亚里士多德以及一系列其他或重要或次要的思想家——诗人、历史学家和哲学家——的研究，同时通过广泛征引他们的论证也凸显了其个性。主编及其他参编者均为国际诸多领域的杰出学者，有法学、政治学、文化、宗教史学家以及哲学家。该书一方面考察了诸多观念所处的古代语境；另一方面探讨了这些观念组成的思想体系。这些观念在现代仍有回响，或是人们一直关注的对象，因而这部行文明快的著作，对于读者，将长期成为研究希腊人和罗马人有关治理与共同体思考的便捷的权威指南，进而真正理解西方政治思想观念及其发展脉络。

http: // www.cp.com.cn



ISBN 978-7-100-11919-1



定价：120.00 元

THE CAMBRIDGE HISTORY OF GREEK AND ROMAN POLITICAL THOUGHT



剑桥希腊罗马政治思想史

Edited by Christopher Rowe and Malcolm Schofield

〔英〕克里斯托弗·罗 马尔科姆·斯科菲尔德 主编

晏绍祥 译

商務印書館 The Commercial Press 创于1897

2016年·北京

图书在版编目(CIP)数据

剑桥希腊罗马政治思想史 / (英) 罗，(英) 斯科菲尔德主编；(英) 哈里森，(英) 莱恩协编；晏绍祥译. —北京：商务印书馆，2016
ISBN 978-7-100-11919-1

Ⅰ. ①剑… Ⅱ. ①罗… ②斯… ③哈… ④莱…⑤晏…
Ⅲ. ①政治思想史—古罗马②政治思想史—古希腊
Ⅳ. ①D091.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 005206 号

剑桥希腊罗马政治思想史
〔英〕克里斯托弗·罗　马尔科姆·斯科菲尔德　主编
〔英〕西蒙·哈里森　梅丽莎·莱恩　协编
晏绍祥　译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号　邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 冠 中 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-11919-1

2016 年 3 月第 1 版　　开本 787×1092 1/16
2016 年 3 月北京第 1 次印刷　　印张 46
定价：120.00 元

本书作者

克里斯托弗·罗(Christopher Rows)

德拉姆大学希腊语教授

保罗·卡特利奇(Paul Cartledge)

剑桥大学希腊史高级讲师

库尔特·A.拉夫劳布(Kurt A. Raaflaub)

华盛顿特区希腊研究中心主任

西蒙·戈尔德希尔(Simon Goldhill)

剑桥大学希腊文学与文化高级讲师

理查德·温顿(Richard Winton)

诺丁汉大学古代史讲师

C. C. W. 泰勒(C. C. W. Taylor)

牛津大学古代哲学高级讲师

乔赛亚·奥伯(Josiah Ober)

普林斯顿大学古代史大卫·马吉教授

V. J. 格雷(V. J. Gray)

奥克兰大学古典学与古代史教授

梅丽莎·莱恩(Melissa Lane)

剑桥大学历史学大学讲师

特里·彭纳(Terry Penner)

威斯康星大学麦迪逊分校哲学教授

马尔科姆·斯科菲尔德(Malcolm Schofield)

剑桥大学古代哲学教授

安德烈·拉克(André Laks)

里尔第三大学古代哲学教授

小弗雷德·D.米勒(Fred D. Miller, JR)

鲍林-格林州立大学哲学教授

让·罗伯茨(Jean Roberts)
华盛顿大学哲学教授
彼得·加恩西(Peter Garnsey)
剑桥大学古典古代历史教授
约翰·莫尔斯(John Moles)
德拉姆大学古典学教授
大卫·E.哈姆(David E. Hahm)
俄亥俄州立大学古典学教授
E. M. 阿特金斯(E. M. Atkins)
利兹大学三一和万灵学院神学讲师
托马斯·威德曼(Thomas Wiedemann)
诺丁汉大学拉丁语教授
米里亚姆·格里芬(Miriam Griffin)
牛津大学索麦维尔学院研究员和导师
布鲁诺·森特罗尼(Bruno Centrone)
佩鲁贾大学古典学教授
特萨·拉贾克(Tessa Rajak)
雷丁大学古代史高级讲师
克里斯托弗·吉尔(Christopher Gill)
埃克塞斯特大学古典思想教授
大卫·约翰斯顿(David Johnston)
前剑桥大学民法讲座教授
弗朗西斯·杨(Frances Young)
伯明翰大学伍德神学教授

序

编者希望借此机会感谢所有使本卷能够成为现实的人。首先，应该感谢的是各位作者，因为他们大多准时按照顺序交来了各自的稿件，而那些不够准时的，也没有拖得太久。1995 年 9 月，在牛津大学圣体学院举行的令人愉快的工作会议上，许多作者牺牲自己的时间来讨论初稿，以求得文风上的一致。因此，应当为我们将他们的作品交给印刷商时造成的延误道歉。其次，我们和各位作者一道，向前后两位协编梅丽莎·莱恩和西蒙·哈里森表示敬意，他们的精力、热情和效率对本书的成功是必不可少的。最后，我们要向出版社所有参与本书制作的人表示感谢，特别是波林·海尔，她的唠叨和鼓励一直伴随着我们，直到本书完成。

克里斯托弗·罗　马尔科姆·斯科菲尔德

1999 年 1 月

1905)

W M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, 2 vols. (Oxford, 2nd edn. 1992)

希腊拉丁作家姓名与作品的缩写一般遵从标准形式,通常,但并不完全毫无改动地采用由 H. G. 利德尔与 R. 斯科特编、H. S. 琼斯修订的《希英辞典》(牛津,1925—1940 年,第 9 版,简写为 LSJ)和 C. T. 刘易斯与 C. 肖特编的《拉丁语辞典》(牛津,1879 年)所采用的缩写。如有改动,在本书的语境中,许多是立刻就可以识别的。其他可能不能马上识别的如下:

Aelian *Ver. Hist.*	Aelian *Vera Historia*
Arist. *An. Pr.*	Aristotle *Analytica Priora*
Ath. Pol.	*Athēnaiōn Politeia*
Cael.	*de Caelo*
Cat.	*Categories*
de An.	*de Anima*
EE	*Eudemian Ethics*
EN	*Nicomachean Ethics*
GA	*de Generatione Animalium*
GC	*de Generatione et Corruptione*
HA	*Historia Animalium*
Metaph.	*Metaphysics*
Meteor.	*Meteorology*
MM	*Magna Moralia*
PA	*de Partibus Animalium*
Phys.	*Physics*
Pol.	*Politics*
Rhet.	*Rhetoric*
Somn.	*de Somno*
Top.	*Topics*
Athen. *Deipn.*	Athenaeus *Deipnosophistae*
August. *CD*	Augustine *de Civitate Dei* (*City of God*)

C. Iul.	*Contra Julianum*
Retract.	*Retractationes*
Caesar *Civ.*	Julius Caesar *de Bello Civili*
Cic. *Acad.*	Cicero *Academica*
ad Brut.	*Letters to Brutus*
Agr.	*de Lege Agraria*
Amic.	*de Amicitia*
Att.	*Letters to Atticus*
Balb.	*pro Balbo*
Brut.	*Brutus*
Clu.	*pro Cluentio*
De Orat.	*de Oratore*
Div.	*de Divinatione*
Fam.	*Letters to his friends*
Fin.	*de Finibus*
Inv.	*de Inventione*
Leg.	*de Legibus*
Lig.	*pro Ligario*
Man.	*pro Lege Manilia*
ND	*de Natura Deorum*
Off.	*de Officiis*
Orat.	*Orator*
Phil.	*Philippics*
Planc.	*pro Plancio*
Q. Fr.	*Letters to his brother Quintus*
Rab. Post.	*pro Rabirio Postumo*
Rep.	*de Re Publica*
Sest.	*pro Sestio*
Tim.	*Timaeus*
Tusc.	*Tusculan Disputations*
Clem. *Strom.*	Clement *Stromateis* (*Miscellanies*)

D. Chr. *Or.*	Dio Chrysostom *Orationes*
D. L.	Diogenes Laertius
Dem.	Demosthenes
Demetr. *de Eloc.*	Demetrius *de Elocutione* (*On Style*)
Epict. *Diss.*	Epictetus *Dissertationes* (*Discourses*)
Ench.	*Encheiridion* (*Handbook*)
Epicurus *KD*	Epicurus *Kuriai Doxai* (*Key Doctrines*)
Sent. Vat.	*Vatican Sentences*
Epiphan. *Adv. Haer.*	Epiphanius *Against Heresies*
Eusebius *Hist. Eccl.*	Eusebius *Church History*
Fronto *ad M. Caes.*	Fronto *Letters to the Emperor Marcus*
Hdt.	Herodotus
[Heraclit.]*Ep.*	*Letters* ascribed to Heroclitus
Iambl. *VPyth.*	Iamblichus *On the Pythagorean Life*
Isid. *Etym.*	Isidore *Etymoligiae*
Isoc.	Isocrates
Julian *Ep. Them.*	Julian *Letter to Themistius*
Ep. Theodor.	*Letter to Theodorus*
Frag. Ep.	*Fragments of his Correspondence*
Or.	*Orations*
Lact. *Inst.*	Lactantius *Divine Institutes*
Liv.	Livy
Macrobius *Sat.*	Macrobius *Saturnalia*
Somn.	*The Dream of Scipio*
Nepos*Att.*	Nepos *Life of Atticus*
Olymp. *Prol.*	Olympiodorus *Prolegomena to Platonic Philosophy*
Orig. *Cels.*	Origen *Against Celsus*
Ph. *Abr.*	Philo *On Abraham*
Cher.	*On the Cherubim*
Deter.	*Quod deterius potiori insidiari soleat*
Fug.	*de Fuga et Inventione*

Immut.		*Quod Deus est immutabilis*
Jos.		*On Joseph*
Leg.		*Legum allegoriae*
Legat.		*Legatio ad Gaium*
Migr.		*de Migratione Abrahamae*
Mos.		*On the Life of Moses*
Opif.		*de Opificio Mundi*
Poster.		*de Posteritate Caini*
Quaest. Ex.		*Questions and Solutions on Exodus*
Quaest. Gen.		*Questions and Solutions on Genesis*
Somn.		*de Somniis*
Spec.		*de Specialibus Legibus*
Virt.		*On the Virtues*
Phld. *Ind. Acad.*	Philodemus	*Index of the Academy*
Piet.		*On Piety*
Stoic.		*On the Stoics*
Phot. *Bibl.*	Photius	*Bibliotheca*
Pl. *Ap.*	Plato	*Apology*
Chrm.		*Charmides*
Cr.		*Crito*
Crat.		*Cratylus*
Ep.		*Letters*
Euthd.		*Euthydemus*
Euthphr.		*Euthyphro*
Gorg.		*Gorgias*
Hi. Mi.		*Hippias Minor*
La.		*Laches*
Lys.		*Lysias*
Menex.		*Menexenus*
Phd.		*Phaedo*
Phdr.		*Phaedrus*

Plt.		*Politicus (Statesman)*
Prm.		*Parmenides*
Prot.		*Protagoras*
Rep.		*Republic*
Smp.		*Symposium*
Sph.		*Sophist*
Tht.		*Theaetetus*
Tim.		*Timaeus*
Plb.	Polybius	
Pliny *Nat.*	Pliny the elder	*Natural History*
Pliny *Ep.*	Pliny the younger	*Letters*
Pan.		*Panegyricus*
Plu. *ad Princ.*	Plutarch	*To an uneducated ruler*
Alex.		*Life of Alexander*
Alex. Fort.		*The luck or virtue of Alexander*
Amat.		*Amatorius (Erōtikos)*
An Recte.		*An recte dictum sit latenter est vivendum*
An Seni		*Should the elderly engage in politics?*
Arist.		*Life of Aristides*
Cat. Mai.		*Life of Cato the elder*
Cic.		*Life of Cicero*
Col.		*Against Colotes*
Comm. Not.		*de Communibus Notitiis*
de Frat. Amor.		*de Fraterno Amore*
de Is. et Or.		*On Isis and Osiris*
de Sera		*de Sera Numinis Vindicta*
de Unius		*de Unius in Re Publica Dominatione*
de Virt. Mor.		*de Virtute Morali*
Demetr.		*Life of Demetrius*
Fragm. de Libid.		*Fragments on pleasure and illness*

Lyc.		*Life of Lycurgus*
Max. cum Princ.		*Why the philosopher should especially converse with rulers*
Num.		*Life of Numa*
Phoc.		*Life of Phocion*
Praec.		*Advice on Politics*
Quaest. Conv.		*Quaestiones Conviviales*
Rom.		*Life of Romulus*
Stoic. Rep.		*de Stoicis Repugnantiis*
Tranq. An.		*de Tranquillitate Animi*
Porph. *Abst.*	Porphyry	*On Abstinence*
Marc.		*To Marcella*
Ps. Xen. *Ath. Pol.*	Pseudo-Xenophon	*Constitution of Athens*
Quint. *Inst.*	Quintilian	*Institutiones*
Sal. *Cat.*	Sallust	*Catiline*
Jug.		*Bellum Jugurthinum*
Sen. *Suas.*	Seneca the elder	*Suasoriae*
Sen. *Apoc.*	Seneca the younger	*Apocolocyntosis*
Ben.		*de Beneficiis*
Brev. Vit.		*de Brevitate Vitae*
Clem.		*de Clementia*
Cons. Marc.		*Consolatio ad Marciam*
Const. Sap.		*de Constantia Sapientis*
Ep.		*Letters*
Tranq. An.		*de Tranquillitate Animi*
Sextus *M.*	Sextus Empiricus	*adversus Mathematicos*
PH		*Outlines of Pyrrhonism*
SHA	*Scriptores Historiae Augustae*	
Stob.	Stobaeus (John of Stobi)	
Tac. *Ann.*	Tacitus	*Annales*
Hist.		*Historiae*

Theod. *Cur*.	Theodoret *Graecarum Affectionum Curatio*
Thuc.	Thucydides
V. Max.	Valerius Maximus
Vell.	Velleius Paterculus

导 言

1

克里斯托弗·罗

本卷的目的，是提供一个有关希腊、罗马政治思想新的、批判的叙述，叙述始于其开端，止于《剑桥中世纪政治思想史》接续点止，也就是说，大约以公元350年为界。在某种意义上说，选择这样一个年代明显是随意的，没有迹象暗示"希腊和罗马"的政治思考在此时突然被切断了，或者说被某种有关政治问题的全新思考方式（"中世纪的"）取代了。本卷的末尾几章以及"尾声"就"古代"和"中世纪"在政治思想上的连续性和非连续性问题做了清楚的说明。本书的读者或许会注意到，古代和中世纪之间的非连续性是否比诸如希腊和罗马"时代"之间，更恰当地说[1]是"古典"和"希腊化"（开始于亚历山大死后的公元前四世纪最后二十五年）时代之间更大，学界仍无定论。基督教对希腊-罗马世界的胜利无疑是决定性的，因为一种官方的、一神的宗教首次占据了舞台的中心，但公元前四世纪以后政治环境本身的变化也是巨大的。在上述两个个案中，突出的一点是：政治的理论化，即使不是比较宽泛意义上的政治思想，仍然相对明显地保守，其中选择、适应和修正的成分，像彻底的变革一样重要。

"政治思想"和"政治学说"的区别对我们来说相当重要。构成本卷主题的，是两者中意义更宽泛的"政治思想"，"政治学说"则代表对政治事务直接的、系统的反思。当然，人们也可能进行政治化的思考，如对政治行为或者制度进行反思，而勿需对其系统化或者哲学化[2]，而这样的思考，如我们在希腊-罗马世界的背景下看到的，存在于各种类型的文献中。准此而论，政治学说的创作是公元前五世纪的发明（以它充分成熟的形式论，是柏拉图的发明），但是，这样的作品并不是在真空中完成的，它的兴起有赖于一种组织的复杂制度的进化。这种组织始于那种高度特殊的共同体形式——希腊的城邦，它或多或少地将通过辩论处理政治冲突的方式制度化了。因此，

2

1 见下文。

2 除其他事务外，关于政治的哲学化思考可能包括某些政治化思考的作品、政治知识的本质和可能性的二度反思；与那种反映实际形势和事件的实践性思考相比，它倾向于在更一般的层次上做工作。

后面的论文所讨论的问题就是：希腊人和罗马人(350 年之前[3])如何思考政治问题，并把它们理论化。至于其他的文化或者文明，除非它们可能直接对希腊人和罗马人的政治思想有所贡献，或者如我们在有关犹太知识传统部分所遇到的那样，它们在某种知识背景中与希腊人和罗马人纠缠在一起，且如此具有世界意义，以致根据民族、文化或者语言集团进行划分很大程度上无所助益，否则我们一般不会涉及。基于第二点的考虑，本卷的分期根本不是希腊和罗马，而是“古风、古典时代”与“希腊化和罗马时代”。如果说“古风、古典时代”主要意味着希腊人，那么专门把罗马从“希腊化和罗马时代”中分离出来，至少在理论意义上，在某种程度上意味着要解开复杂的剽窃和修正之网。而这项工作本身，在罗马人的背景中，希腊人在某些时候已经做过。

由于诸多原因，本卷主要采用一种以作者为基础(而不是以专题为基础)的讨论方式。我们当然可以泛泛地谈论在这一或那一时期“希腊人”或者“罗马人”在这一或那一问题上的思想，因此，如果我们挑选一些〔明显〕具有广泛共性的观念或者思想方式来讨论，也许同样无害。然而，无论是“思想”还是“理论”，都需要个人进行思考。在理论层面上，我们不可避免地会关注那些由特定的个人提出的特殊论题和论点，这些观点原则上既可能妨害、也可能支持当代的思想和实践。而其他作家——诗人、历史学家等——的反思，我们也许可以将之划归“非哲学的”一类，虽然众所周知，它和哲学之间完全可以互相渗透，但本身常相当不同，而且富有个性化色彩。此外，不同的类型可能会提供，而且也要求有不同的思考模式。例如，赫西奥德或者索福克勒斯那样一个诗人的思想，在本质上和给人的感觉都不同于希罗多德或者修昔底德。3 为揭示出如此不同的作家们的个性，编者鼓励作者们在可能的情况下尽量直接引用原文。

在本项目的早期阶段，许多作者聚集在一起讨论各章的初稿和一般的编写原则。这种讨论的一个益处是：它启动了作者之间的对话，并使对话一直延续到提交各章的定稿，而这一过程也保证本卷作为一个整体有一定程度的统一性。否则，我们也许见不到这种统一。可是，从一开始，作者和作者之间，作者和编者之间，就不可避免地一直存在某些观点上的些微差异，或者强调的重点上多有不同。既然任何由此造成的张力都准确地反映了在这样一个复杂的主题上，由于各自不同的方法而产生的真实

3 因此，“希腊和罗马的”相当于英语世界作者们通常所说的、狭义上的“古代”(与“中世纪”和“近代”相对)。

的、可以原谅的分歧，编者也就没有寻求对这些分歧强加任何最终结论。这种张力在下述作者之间明显地表现出来了：他们有些更青睐偏重历史的讨论，有些人的兴趣主要在哲学上；还有些更多地注意古代资料与近现代（或者历久弥新的）关心的问题之间的联系[4]。不同的资料显然需要不同的研究方法；但与此同时，我们不仅常常必须为对同样的资料在其最初的语境中——在某一特定的篇章中，在作者的整个作品中，或者在作者写作的那个社会和文化中[5]——而且将其作为一个整体，在政治哲学这个更大的语境中——的讨论留下空间，而不管这种讨论是试图就一个相对不同、没有任何历史背景（除非它可能是偶然出现的）的问题得出公正的结论，还是把它本身确实作为历史过程的一个结果。历史和哲学方法之间这种富有成果的相互影响，不管它属于哪种类型，都可能是本书不同于时下一般希腊罗马思想著作一个主要的、突出的特征。

所以，从涉及的范围看，本卷原则上意在兼容并蓄和海纳百川，即包含着对最广义的政治思想不同的处理方式。可是，我们也必须承认，一旦柏拉图〔和苏格拉底〕和亚里士多德出现在本卷中，政治学说就取得了高于其他政治思考方式的特权地位。我们不仅对柏拉图和亚里士多德本人进行了必要的[6]、更加深入和广泛的讨论，其程度超过任何其他思想家，而且在“希腊化和罗马时代”一编中，多数内容也是在追寻柏拉图的或者亚里士多德的观念[7]在后来的思想家那里的命运。这些思想家中，有些是哲学家，有些是依赖哲学资料写作的作家。正是在这里，我们需要做出重大的决定：考虑到篇幅的有限性，我们对后期其他作家（宽泛地说，指那些非理论类型的作品）的处理比早期更具有选择性。在这个意义上说，本卷可能显得不够平衡（例如，为什么罗马诗人得到的机会应该比希腊诗人少），但在编者看来，这还不是那么让人难以接受。 4

上述的不同作者在研究方法上的差异，不可避免地导致各篇论文提供的历史信息在程度上的变化。然而，恰当地利用卷末提供的索引和参考书目，足以填补任何读

4 本卷尽管回避任何现存的、特定的批判主张（不管它是马克思主义的、斯特劳斯的、共产主义的，还是任何其他的）；但如果有人认为这一立场本身就涉及某种无论何种名目的主张，编者也不会介意。勿需怀疑的是，其中有某种方法论的前提在发挥作用，例如在下一个注释中看到的那样。

5 这里暗指“语境主义者”的某种形式，该主张特别和昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）有关。除其他外，该观点声称，要理解文献，意味着预先既要抓住文献本身希望传达的意思，还要抓住人们会如何对待这种意思（Skinner 1969：48）。谁也不会否认确定古代作家或者文本意义（在斯金纳的意义上）的特殊难度，但绝大多数人会认为，这样做是合适的，而且是必要的。

6 所以必要，是因为他们的政治作品的广泛性、复杂性和重要性（在历史和哲学意义上都是如此）所致。

7 见下文。

者有关该时期知识上的空白点。无论如何，本书的意图不是要作为百科全书或者辞典。作者们都是目前活跃在其所承担部分的领域中的专家。其不足之处是，他们要用一种适合于任何一位聪明读者的方式，介绍他们特定的知识，反映在他们看来最优秀的成果，同时还要提出新的想法，并揭示未来的研究方向。在有争议的地方，至少是通过提到不同观点的方式将其标示出来。这样做的目的是为推进，而不是终结讨论。参考书目包括这样一些条目，即作者们认为，对于任何希望更深入地了解一个专题的人来说，它们都是必需的。

在预备会以及随后的会议上，作者们讨论的最重要的问题，可能是“政治的”一词的含义，什么才算是“政治的”思想？在希腊，直到希腊化时代，对这一问题的回答都非常简单，“政治的”包含城邦、“城市国家”或者“公民国家”的任何一个和所有的方面，以它为根本单位，社会得以组织起来。[8] 当我们运用“政治的”这个术语时，它本质上相当于希腊文的波利提科斯（*politikos*，与城邦有关的）；当柏拉图讨论政治技术（*politikē technē*）即政治科学和艺术时，他心中想到的是这样一些见解，其中至少包含着[9] 某种和我们的“政治学说”类似的东西，只有下面这一点是例外：在这里，理论仅限于城邦领域。世界上还存在其他政治组织，这一点，他是承认的，但没有把它们作为可替代的选择。这样一种思维方式集中体现在亚里士多德的公式中。根据这个公式，人类天性是“政治动物”，也就是说，人类，如他被设计的那样，是要生活在一个城邦中的。可是，就这种生活不仅必须在城邦中实现，而且将由城邦规定其形式来看，“政治的事务”（*ta politika*）不仅包括最优良生活这样一个伦理学的核心问题，实际上一切取决于它。共同体以及组成共同体的个人如何过上正义而幸福的生活？在一般的意义上，个人如何实现他们恰当的目标？因此，伦理学就是“政治学”的一个部分，它们的总和被设想成“关于人类事务的哲学”（亚里士多德：《尼可马可伦理学》1181b15）。

考虑到所有这一切，人们有理由期待，自公元前四世纪后期开始的城邦的衰落，加上希腊化君主国的兴起，也许会导致政治学说及其功能发生巨大转变。这样一个转变或许可以视为希腊化学派对亚里士多德式观察的公开背离，因为对亚里士多德来说，政治学一直是伦理哲学的一个部分。可是，从更广大的世界看，这个转变不过

8　给城邦作为希腊历史上一种独特组织的兴起提出一个准确的时间，原则上看大概是不可能的，但它的起源肯定在古风时代，参看拉夫劳布下文第二章。

9　这样的限定所以必要，是因为对柏拉图来说，人们获得这种见解主要是为了实践它。

是一个小小的、本质上是强调的重点[10]在技术上不同而已。总体来看，在希腊－罗马时期，政治和伦理哲学在绝大部分时间里一直不可救药地纠缠在一起，碰巧形成的社会或者是社会可以组成的单位在本质和规模上的差异，只是增加了人们研究政治学说的复杂程度而已。“古典时代的”、柏拉图式的和亚里士多德式的政治学以及它们希腊化的同道，现在看来仅仅是对同一种反思方式的不同应用，而后者和前者之间的差异不过是“人们对政治思考赖以在其中进行的概念范围加以放大”[11]而已。

因此，本卷所思考的“政治的”概念，在某些方面看起来（实际上也是如此），可能或多或少明显地让人感觉陌生。在近代，这一概念是指对社会制度上的（和经济上的）管理，而不局限于任何特定的共同体组织形式，而且倾向于将伦理方面的问题排 6 挤到私人领域中。[12]可是，这一观念和古代的观念或者诸观念之间的重合非常之多，因此，只要我们牢记它们之间的差别，我们就可能自如地在两者之间移动。确实，如果情况不是如此，那希腊罗马“政治思想”史项目本身可能就没有多少意义了。

实际上，我们可以宣布，在古代，把政治学和伦理学紧密结合在一起的做法，本身很大程度上是哲学家的虚构。如果我们能够摆脱哲学的理论化[13]而重建一个古代希腊人或者罗马人的政治观念的话，它好像和我们称之为公民生活的伦理学方面的联系相当少，而和我们更愿意将其归入政治问题的方面如平等、自治、权力的分配以及作为公民的公民义务等之间，联系更密切。但柏拉图、亚里士多德、西塞罗那样的人恰恰非常重视公民生活中的伦理方面，因此，当柏拉图在《高尔吉亚篇》中宣称：苏格拉底，或者说作为柏拉图叙述中的一部分，是某个不曾在实际政治生活中发挥过作用的人，实际上是唯一真正的波利提科斯（“政治家”或“国务活动家”），因为他仅是一个按照政治家应有的方式进行活动的人（在道德问题上说出直白的真理）。这样一个论点，即使不是因为完全相同的理由，至少也是相似的理由，对当代的雅典人来说，就像对我们来说一样，是自相矛盾的。[14]对我们来说，就其绕开政治制度以论证其观点而言，柏拉图的苏格拉底根本就是非政治的。对雅典人来说，他不仅不可能是政治家

10 有关这一问题稍有不同但有某些部分重合的分析，见 Griffin 1996。

11 Griffin 1996：282.

12 有关近代政治学概念与古代“政治的”概念上的对比及其更详尽、更精确的分析，见卡特利奇下文第一章。

13 也就是说，通过涉及政治家或者历史学家提及的“公共事务”来达到这一点，在修昔底德的意义上，是“*ta politika*”，在塔西佗那里，则是“国家事务”（*res civiles*）。

14 当然，它本身就是要作为一个自相矛盾的结论存在，其潜台词是：政治家们（*politikoi*）应当利用他们的权力，通过非制度的手段，做苏格拉底试图做的事情（改变人民的态度和行为）。

（政治家是在人民大会上发言的人），恰恰因为他不愿意参与公共辩论，他甚至可能被看作一个没有发挥其作为公民作用的人。这样一个极端的例子所揭示出来的理论与现实之间的距离，在随后的几个世纪中也许会缩短，但从未消失。正是这一点成为了希腊－罗马政治思考最显著的特征之一。[15]

15　比较朱利安和特米斯提乌斯之间的对话，下文“尾声”的第一部分对此有讨论。这里的问题部分与选择政治生活还是哲学生活有关。朱利安坚持认为，苏格拉底的崇尚实践和政治没有任何关系，所有问题都与哲学有关。正是哲学和哲学家有权力改造我们。比较而言，那些掌握政治权力的人所赋予的恩惠，不免苍白得毫无意义。苏格拉底如果听到这些话，应该会欢迎其总体倾向，但朱利安本人承认，而且他也必须承认（既然他刚刚拥有了仅次于皇帝的权力），日常政治中存在的实际问题并不会简单地消失。

目　录

苏格拉底与柏拉图

序

编者希望借此机会感谢所有使本卷能够成为现实的人。首先，应该感谢的是各位作者，因为他们大多准时按照顺序交来了各自的稿件，而那些不够准时的，也没有拖得太久。1995 年 9 月，在牛津大学圣体学院举行的令人愉快的工作会议上，许多作者牺牲自己的时间来讨论初稿，以求得文风上的一致。因此，应当为我们将他们的作品交给印刷商时造成的延误道歉。其次，我们和各位作者一道，向前后两位协编梅丽莎・莱恩和西蒙・哈里森表示敬意，他们的精力、热情和效率对本书的成功是必不可少的。最后，我们要向出版社所有参与本书制作的人表示感谢，特别是波林・海尔，她的唠叨和鼓励一直伴随着我们，直到本书完成。

克里斯托弗・罗　马尔科姆・斯科菲尔德

1999 年 1 月

缩 略 语

近现代丛书和文献集成用下列首字母缩略语表示：

C	*Code* [of Justinian] = *Corpus iuris civilis*, vol. II (Berlin)
CCSL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnholt)
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CPF	*Corpus dei Papyri Filosofici Greci e Latini*: Testi e lessico nei papiri di cultura greca e Latina, Accademica Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria" (Florence 1989—)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna and Leipzig)
D	*Digest* = *Corpus iuris civilis*, vol. I (Berlin)
DK	H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols., sixth edition (Berlin 1951—1952)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Berlin Academy (Berlin)
GP	B. Gentili and C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, vol. I (Leipzig 1988)
IG	*Inscriptiones Graecae* (Berlin 1873—)
KRS	G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 2nd edn. 1983)
Migne, PG/PL	J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Graecus/Latinus (Paris)
ML	R. Meiggs and D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC* (Oxford, rev. edn. 1988)
NPNF	*Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids MI 1975—)
P	D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962)
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris)
SVF	J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. (Leipzig 1903—

	1905)
W	M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, 2 vols. (Oxford, 2nd edn. 1992)

希腊拉丁作家姓名与作品的缩写一般遵从标准形式,通常,但并不完全毫无改动地采用由 H. G. 利德尔与 R. 斯科特编、H. S. 琼斯修订的《希英辞典》(牛津,1925—1940 年,第 9 版,简写为 LSJ)和 C. T. 刘易斯与 C. 肖特编的《拉丁语辞典》(牛津,1879 年)所采用的缩写。如有改动,在本书的语境中,许多是立刻就可以识别的。其他可能不能马上识别的如下:

Aelian *Ver. Hist.*	Aelian *Vera Historia*
Arist. *An. Pr.*	Aristotle *Analytica Priora*
Ath. Pol.	*Athēnaiōn Politeia*
Cael.	*de Caelo*
Cat.	*Categories*
de An.	*de Anima*
EE	*Eudemian Ethics*
EN	*Nicomachean Ethics*
GA	*de Generatione Animalium*
GC	*de Generatione et Corruptione*
HA	*Historia Animalium*
Metaph.	*Metaphysics*
Meteor.	*Meteorology*
MM	*Magna Moralia*
PA	*de Partibus Animalium*
Phys.	*Physics*
Pol.	*Politics*
Rhet.	*Rhetoric*
Somn.	*de Somno*
Top.	*Topics*
Athen. *Deipn.*	Athenaeus *Deipnosophistae*
August. *CD*	Augustine *de Civitate Dei* (*City of God*)

C. Iul.	*Contra Julianum*
Retract.	*Retractationes*
Caesar *Civ.*	Julius Caesar *de Bello Civili*
Cic. *Acad.*	Cicero *Academica*
ad Brut.	*Letters to Brutus*
Agr.	*de Lege Agraria*
Amic.	*de Amicitia*
Att.	*Letters to Atticus*
Balb.	*pro Balbo*
Brut.	*Brutus*
Clu.	*pro Cluentio*
De Orat.	*de Oratore*
Div.	*de Divinatione*
Fam.	*Letters to his friends*
Fin.	*de Finibus*
Inv.	*de Inventione*
Leg.	*de Legibus*
Lig.	*pro Ligario*
Man.	*pro Lege Manilia*
ND	*de Natura Deorum*
Off.	*de Officiis*
Orat.	*Orator*
Phil.	*Philippics*
Planc.	*pro Plancio*
Q. Fr.	*Letters to his brother Quintus*
Rab. Post.	*pro Rabirio Postumo*
Rep.	*de Re Publica*
Sest.	*pro Sestio*
Tim.	*Timaeus*
Tusc.	*Tusculan Disputations*
Clem. *Strom.*	Clement *Stromateis* (*Miscellanies*)

D. Chr. *Or.*	Dio Chrysostom *Orationes*
D. L.	Diogenes Laertius
Dem.	Demosthenes
Demetr. *de Eloc.*	Demetrius *de Elocutione* (*On Style*)
Epict. *Diss.*	Epictetus *Dissertationes* (*Discourses*)
Ench.	*Encheiridion* (*Handbook*)
Epicurus *KD*	Epicurus *Kuriai Doxai* (*Key Doctrines*)
Sent. Vat.	*Vatican Sentences*
Epiphan. *Adv. Haer.*	Epiphanius *Against Heresies*
Eusebius *Hist. Eccl.*	Eusebius *Church History*
Fronto *ad M. Caes.*	Fronto *Letters to the Emperor Marcus*
Hdt.	Herodotus
[Heraclit.]*Ep.*	*Letters* ascribed to Heroclitus
Iambl. *VPyth.*	Iamblichus *On the Pythagorean Life*
Isid. *Etym.*	Isidore *Etymoligiae*
Isoc.	Isocrates
Julian *Ep. Them.*	Julian *Letter to Themistius*
Ep. Theodor.	*Letter to Theodorus*
Frag. Ep.	*Fragments of his Correspondence*
Or.	*Orations*
Lact. *Inst.*	Lactantius *Divine Institutes*
Liv.	Livy
Macrobius *Sat.*	Macrobius *Saturnalia*
Somn.	*The Dream of Scipio*
Nepos*Att.*	Nepos *Life of Atticus*
Olymp. *Prol.*	Olympiodorus *Prolegomena to Platonic Philosophy*
Orig. *Cels.*	Origen *Against Celsus*
Ph. *Abr.*	Philo *On Abraham*
Cher.	*On the Cherubim*
Deter.	*Quod deterius potiori insidiari soleat*
Fug.	*de Fuga et Inventione*

Immut.		*Quod Deus est immutabilis*
Jos.		*On Joseph*
Leg.		*Legum allegoriae*
Legat.		*Legatio ad Gaium*
Migr.		*de Migratione Abrahamae*
Mos.		*On the Life of Moses*
Opif.		*de Opificio Mundi*
Poster.		*de Posteritate Caini*
Quaest. Ex.		*Questions and Solutions on Exodus*
Quaest. Gen.		*Questions and Solutions on Genesis*
Somn.		*de Somniis*
Spec.		*de Specialibus Legibus*
Virt.		*On the Virtues*
Phld. *Ind. Acad.*	Philodemus	*Index of the Academy*
Piet.		*On Piety*
Stoic.		*On the Stoics*
Phot. *Bibl.*	Photius	*Bibliotheca*
Pl. *Ap.*	Plato	*Apology*
Chrm.		*Charmides*
Cr.		*Crito*
Crat.		*Cratylus*
Ep.		*Letters*
Euthd.		*Euthydemus*
Euthphr.		*Euthyphro*
Gorg.		*Gorgias*
Hi. Mi.		*Hippias Minor*
La.		*Laches*
Lys.		*Lysias*
Menex.		*Menexenus*
Phd.		*Phaedo*
Phdr.		*Phaedrus*

Plt.		*Politicus* (*Statesman*)
Prm.		*Parmenides*
Prot.		*Protagoras*
Rep.		*Republic*
Smp.		*Symposium*
Sph.		*Sophist*
Tht.		*Theaetetus*
Tim.		*Timaeus*
Plb.	Polybius	
Pliny *Nat.*	Pliny the elder	*Natural History*
Pliny *Ep.*	Pliny the younger	*Letters*
Pan.		*Panegyricus*
Plu. *ad Princ.*	Plutarch	*To an uneducated ruler*
Alex.		*Life of Alexander*
Alex. Fort.		*The luck or virtue of Alexander*
Amat.		*Amatorius* (*Erōtikos*)
An Recte.		*An recte dictum sit latenter est vivendum*
An Seni		*Should the elderly engage in politics?*
Arist.		*Life of Aristides*
Cat. Mai.		*Life of Cato the elder*
Cic.		*Life of Cicero*
Col.		*Against Colotes*
Comm. Not.		*de Communibus Notitiis*
de Frat. Amor.		*de Fraterno Amore*
de Is. et Or.		*On Isis and Osiris*
de Sera		*de Sera Numinis Vindicta*
de Unius		*de Unius in Re Publica Dominatione*
de Virt. Mor.		*de Virtute Morali*
Demetr.		*Life of Demetrius*
Fragm. de Libid.		*Fragments on pleasure and illness*

Abbreviation	Author	Work
Lyc.		*Life of Lycurgus*
Max. cum Princ.		*Why the philosopher should especially converse with rulers*
Num.		*Life of Numa*
Phoc.		*Life of Phocion*
Praec.		*Advice on Politics*
Quaest. Conv.		*Quaestiones Conviviales*
Rom.		*Life of Romulus*
Stoic. Rep.		*de Stoicis Repugnantiis*
Tranq. An.		*de Tranquillitate Animi*
Porph. *Abst.*	Porphyry	*On Abstinence*
Marc.		*To Marcella*
Ps. Xen. *Ath. Pol.*	Pseudo-Xenophon	*Constitution of Athens*
Quint. *Inst.*	Quintilian	*Institutiones*
Sal. *Cat.*	Sallust	*Catiline*
Jug.		*Bellum Jugurthinum*
Sen. *Suas.*	Seneca the elder	*Suasoriae*
Sen. *Apoc.*	Seneca the younger	*Apocolocyntosis*
Ben.		*de Beneficiis*
Brev. Vit.		*de Brevitate Vitae*
Clem.		*de Clementia*
Cons. Marc.		*Consolatio ad Marciam*
Const. Sap.		*de Constantia Sapientis*
Ep.		*Letters*
Tranq. An.		*de Tranquillitate Animi*
Sextus *M.*	Sextus Empiricus	*adversus Mathematicos*
PH		*Outlines of Pyrrhonism*
SHA	*Scriptores Historiae Augustae*	
Stob.	Stobaeus (John of Stobi)	
Tac. *Ann.*	Tacitus	*Annales*
Hist.		*Historiae*

Theod. *Cur*.	Theodoret *Graecarum Affectionum Curatio*
Thuc.	Thucydides
V. Max.	Valerius Maximus
Vell.	Velleius Paterculus

导　言

克里斯托弗·罗

本卷的目的，是提供一个有关希腊、罗马政治思想新的、批判的叙述，叙述始于其开端，止于《剑桥中世纪政治思想史》接续点止，也就是说，大约以公元350年为界。在某种意义上说，选择这样一个年代明显是随意的，没有迹象暗示"希腊和罗马"的政治思考在此时突然被切断了，或者说被某种有关政治问题的全新思考方式（"中世纪的"）取代了。本卷的末尾几章以及"尾声"就"古代"和"中世纪"在政治思想上的连续性和非连续性问题做了清楚的说明。本书的读者或许会注意到，古代和中世纪之间的非连续性是否比诸如希腊和罗马"时代"之间，更恰当地说[1]是"古典"和"希腊化"（开始于亚历山大死后的公元前四世纪最后二十五年）时代之间更大，学界仍无定论。基督教对希腊－罗马世界的胜利无疑是决定性的，因为一种官方的、一神的宗教首次占据了舞台的中心，但公元前四世纪以后政治环境本身的变化也是巨大的。在上述两个个案中，突出的一点是：政治的理论化，即使不是比较宽泛意义上的政治思想，仍然相对明显地保守，其中选择、适应和修正的成分，像彻底的变革一样重要。

"政治思想"和"政治学说"的区别对我们来说相当重要。构成本卷主题的，是两者中意义更宽泛的"政治思想"，"政治学说"则代表对政治事务直接的、系统的反思。当然，人们也可能进行政治化的思考，如对政治行为或者制度进行反思，而勿需对其系统化或者哲学化[2]，而这样的思考，如我们在希腊－罗马世界的背景下看到的，存在于各种类型的文献中。准此而论，政治学说的创作是公元前五世纪的发明（以它充分成熟的形式论，是柏拉图的发明），但是，这样的作品并不是在真空中完成的，它的兴起有赖于一种组织的复杂制度的进化。这种组织始于那种高度特殊的共同体形式——希腊的城邦，它或多或少地将通过辩论处理政治冲突的方式制度化了。因此，

2

1　见下文。

2　除其他事务外，关于政治的哲学化思考可能包括某些政治化思考的作品、政治知识的本质和可能性的二度反思；与那种反映实际形势和事件的实践性思考相比，它倾向于在更一般的层次上做工作。

后面的论文所讨论的问题就是：希腊人和罗马人（350年之前[3]）如何思考政治问题，并把它们理论化。至于其他的文化或者文明，除非它们可能直接对希腊人和罗马人的政治思想有所贡献，或者如我们在有关犹太知识传统部分所遇到的那样，它们在某种知识背景中与希腊人和罗马人纠缠在一起，且如此具有世界意义，以致根据民族、文化或者语言集团进行划分很大程度上无所助益，否则我们一般不会涉及。基于第二点的考虑，本卷的分期根本不是希腊和罗马，而是“古风、古典时代”与“希腊化和罗马时代”。如果说“古风、古典时代”主要意味着希腊人，那么专门把罗马从“希腊化和罗马时代”中分离出来，至少在理论意义上，在某种程度上意味着要解开复杂的剽窃和修正之网。而这项工作本身，在罗马人的背景中，希腊人在某些时候已经做过。

由于诸多原因，本卷主要采用一种以作者为基础（而不是以专题为基础）的讨论方式。我们当然可以泛泛地谈论在这一或那一时期“希腊人”或者“罗马人”在这一或那一问题上的思想，因此，如果我们挑选一些〔明显〕具有广泛共性的观念或者思想方式来讨论，也许同样无害。然而，无论是“思想”还是“理论”，都需要个人进行思考。在理论层面上，我们不可避免地会关注那些由特定的个人提出的特殊论题和论点，这些观点原则上既可能妨害、也可能支持当代的思想和实践。而其他作家——诗人、历史学家等——的反思，我们也许可以将之划归“非哲学的”一类，虽然众所周知，它和哲学之间完全可以互相渗透，但本身常相当不同，而且富有个性化色彩。此外，不同的类型可能会提供，而且也要求有不同的思考模式。例如，赫西奥德或者索福克勒斯那样一个诗人的思想，在本质上和给人的感觉都不同于希罗多德或者修昔底德。为揭示出如此不同的作家们的个性，编者鼓励作者们在可能的情况下尽量直接引用原文。

3

在本项目的早期阶段，许多作者聚集在一起讨论各章的初稿和一般的编写原则。这种讨论的一个益处是：它启动了作者之间的对话，并使对话一直延续到提交各章的定稿，而这一过程也保证本卷作为一个整体有一定程度的统一性。否则，我们也许见不到这种统一。可是，从一开始，作者和作者之间，作者和编者之间，就不可避免地一直存在某些观点上的些微差异，或者强调的重点上多有不同。既然任何由此造成的张力都准确地反映了在这样一个复杂的主题上，由于各自不同的方法而产生的真实

3　因此，“希腊和罗马的”相当于英语世界作者们通常所说的、狭义上的“古代”（与“中世纪”和“近代”相对）。

的、可以原谅的分歧，编者也就没有寻求对这些分歧强加任何最终结论。这种张力在下述作者之间明显地表现出来了：他们有些更青睐偏重历史的讨论，有些人的兴趣主要在哲学上；还有些更多地注意古代资料与近现代（或者历久弥新的）关心的问题之间的联系[4]。不同的资料显然需要不同的研究方法；但与此同时，我们不仅常常必须为对同样的资料在其最初的语境中——在某一特定的篇章中，在作者的整个作品中，或者在作者写作的那个社会和文化中[5]——而且将其作为一个整体，在政治哲学这个更大的语境中——的讨论留下空间，而不管这种讨论是试图就一个相对不同、没有任何历史背景（除非它可能是偶然出现的）的问题得出公正的结论，还是把它本身确实作为历史过程的一个结果。历史和哲学方法之间这种富有成果的相互影响，不管它属于哪种类型，都可能是本书不同于时下一般希腊罗马思想著作一个主要的、突出的特征。

所以，从涉及的范围看，本卷原则上意在兼容并蓄和海纳百川，即包含着对最广义的政治思想不同的处理方式。可是，我们也必须承认，一旦柏拉图〔和苏格拉底〕和亚里士多德出现在本卷中，政治学说就取得了高于其他政治思考方式的特权地位。我们不仅对柏拉图和亚里士多德本人进行了必要的[6]、更加深入和广泛的讨论，其程度超过任何其他思想家，而且在“希腊化和罗马时代”一编中，多数内容也是在追寻柏拉图的或者亚里士多德的观念[7] 在后来的思想家那里的命运。这些思想家中，有些是哲学家，有些是依赖哲学资料写作的作家。正是在这里，我们需要做出重大的决定：考虑到篇幅的有限性，我们对后期其他作家（宽泛地说，指那些非理论类型的作品）的处理比早期更具有选择性。在这个意义上说，本卷可能显得不够平衡（例如，为什么罗马诗人得到的机会应该比希腊诗人少），但在编者看来，这还不是那么让人难以接受。 4

上述的不同作者在研究方法上的差异，不可避免地导致各篇论文提供的历史信息在程度上的变化。然而，恰当地利用卷末提供的索引和参考书目，足以填补任何读

4 本卷尽管回避任何现存的、特定的批判主张（不管它是马克思主义的、斯特劳斯的、共产主义的，还是任何其他的）；但如果有人认为这一立场本身就涉及某种无论何种名目的主张，编者也不会介意。勿需怀疑的是，其中有某种方法论的前提在发挥作用，例如在下一个注释中看到的那样。

5 这里暗指“语境主义者”的某种形式，该主张特别和昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）有关。除其他外，该观点声称，要理解文献，意味着预先既要抓住文献本身希望传达的意思，还要抓住人们会如何对待这种意思（Skinner 1969：48）。谁也不会否认确定古代作家或者文本意义（在斯金纳的意义上）的特殊难度，但绝大多数人会认为，这样做是合适的，而且是必要的。

6 所以必要，是因为他们的政治作品的广泛性、复杂性和重要性（在历史和哲学意义上都是如此）所致。

7 见下文。

者有关该时期知识上的空白点。无论如何，本书的意图不是要作为百科全书或者辞典。作者们都是目前活跃在其所承担部分的领域中的专家。其不足之处是，他们要用一种适合于任何一位聪明读者的方式，介绍他们特定的知识，反映在他们看来最优秀的成果，同时还要提出新的想法，并揭示未来的研究方向。在有争议的地方，至少是通过提到不同观点的方式将其标示出来。这样做的目的是为推进，而不是终结讨论。参考书目包括这样一些条目，即作者们认为，对于任何希望更深入地了解一个专题的人来说，它们都是必需的。

在预备会以及随后的会议上，作者们讨论的最重要的问题，可能是"政治的"一词的含义，什么才算是"政治的"思想？在希腊，直到希腊化时代，对这一问题的回答都非常简单，"政治的"包含城邦、"城市国家"或者"公民国家"的任何一个和所有的方面，以它为根本单位，社会得以组织起来。[8] 当我们运用"政治的"这个术语时，它本质上相当于希腊文的波利提科斯（*politikos*，与城邦有关的）；当柏拉图讨论政治技术（*politikē technē*）即政治科学和艺术时，他心中想到的是这样一些见解，其中至少包含着[9] 某种和我们的"政治学说"类似的东西，只有下面这一点是例外：在这里，理论仅限于城邦领域。世界上还存在其他政治组织，这一点，他是承认的，但没有把它们作为可替代的选择。这样一种思维方式集中体现在亚里士多德的公式中。根据这个公式，人类天性是"政治动物"，也就是说，人类，如他被设计的那样，是要生活在一个城邦中的。可是，就这种生活不仅必须在城邦中实现，而且将由城邦规定其形式来看，"政治的事务"（*ta politika*）不仅包括最优良生活这样一个伦理学的核心问题，实际上一切取决于它。共同体以及组成共同体的个人如何过上正义而幸福的生活？在一般的意义上，个人如何实现他们恰当的目标？因此，伦理学就是"政治学"的一个部分，它们的总和被设想成"关于人类事务的哲学"（亚里士多德：《尼可马可伦理学》1181b15）。

考虑到所有这一切，人们有理由期待，自公元前四世纪后期开始的城邦的衰落，加上希腊化君主国的兴起，也许会导致政治学说及其功能发生巨大转变。这样一个转变或许可以视为希腊化学派对亚里士多德式观察的公开背离，因为对亚里士多德来说，政治学一直是伦理哲学的一个部分。可是，从更广大的世界看，这个转变不过

---

8 给城邦作为希腊历史上一种独特组织的兴起提出一个准确的时间，原则上看大概是不可能的，但它的起源肯定在古风时代，参看拉夫劳布下文第二章。

9 这样的限定所以必要，是因为对柏拉图来说，人们获得这种见解主要是为了实践它。

是一个小小的、本质上是强调的重点[10]在技术上不同而已。总体来看，在希腊－罗马时期，政治和伦理哲学在绝大部分时间里一直不可救药地纠缠在一起，碰巧形成的社会或者是社会可以组成的单位在本质和规模上的差异，只是增加了人们研究政治学说的复杂程度而已。“古典时代的”、柏拉图式的和亚里士多德式的政治学以及它们希腊化的同道，现在看来仅仅是对同一种反思方式的不同应用，而后者和前者之间的差异不过是“人们对政治思考赖以在其中进行的概念范围加以放大”[11]而已。

因此，本卷所思考的“政治的”概念，在某些方面看起来（实际上也是如此），可能或多或少明显地让人感觉陌生。在近代，这一概念是指对社会制度上的（和经济上的）管理，而不局限于任何特定的共同体组织形式，而且倾向于将伦理方面的问题排挤到私人领域中。[12]可是，这一观念和古代的观念或者诸观念之间的重合非常之多，因此，只要我们牢记它们之间的差别，我们就可能自如地在两者之间移动。确实，如果情况不是如此，那希腊罗马“政治思想”史项目本身可能就没有多少意义了。 6

实际上，我们可以宣布，在古代，把政治学和伦理学紧密结合在一起的做法，本身很大程度上是哲学家的虚构。如果我们能够摆脱哲学的理论化[13]而重建一个古代希腊人或者罗马人的政治观念的话，它好像和我们称之为公民生活的伦理学方面的联系相当少，而和我们更愿意将其归入政治问题的方面如平等、自治、权力的分配以及作为公民的公民义务等之间，联系更密切。但柏拉图、亚里士多德、西塞罗那样的人恰恰非常重视公民生活中的伦理方面，因此，当柏拉图在《高尔吉亚篇》中宣称：苏格拉底，或者说作为柏拉图叙述中的一部分，是某个不曾在实际政治生活中发挥过作用的人，实际上是唯一真正的波利提科斯（“政治家”或“国务活动家”），因为他仅是一个按照政治家应有的方式进行活动的人（在道德问题上说出直白的真理）。这样一个论点，即使不是因为完全相同的理由，至少也是相似的理由，对当代的雅典人来说，就像对我们来说一样，是自相矛盾的。[14]对我们来说，就其绕开政治制度以论证其观点而言，柏拉图的苏格拉底根本就是非政治的。对雅典人来说，他不仅不可能是政治家

10 有关这一问题稍有不同但有某些部分重合的分析，见 Griffin 1996。

11 Griffin 1996：282.

12 有关近代政治学概念与古代“政治的”概念上的对比及其更详尽、更精确的分析，见卡特利奇下文第一章。

13 也就是说，通过涉及政治家或者历史学家提及的“公共事务”来达到这一点，在修昔底德的意义上，是“*ta politika*”，在塔西佗那里，则是“国家事务”（*res civiles*）。

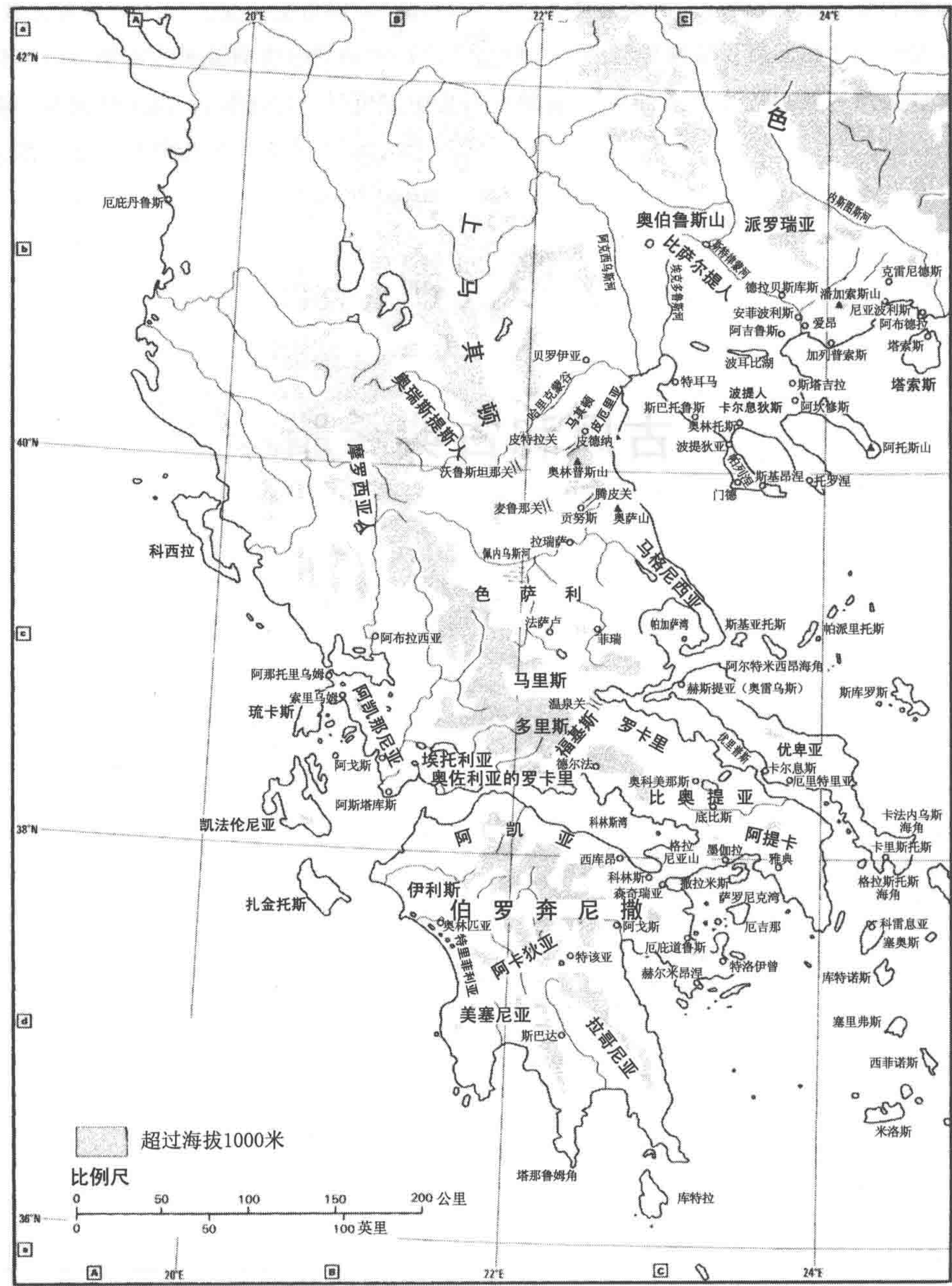
14 当然，它本身就是要作为一个自相矛盾的结论存在，其潜台词是：政治家们（*politikoi*）应当利用他们的权力，通过非制度的手段，做苏格拉底试图做的事情（改变人民的态度和行为）。

（政治家是在人民大会上发言的人），恰恰因为他不愿意参与公共辩论，他甚至可能被看作一个没有发挥其作为公民作用的人。这样一个极端的例子所揭示出来的理论与现实之间的距离，在随后的几个世纪中也许会缩短，但从未消失。正是这一点成为了希腊－罗马政治思考最显著的特征之一。[15]

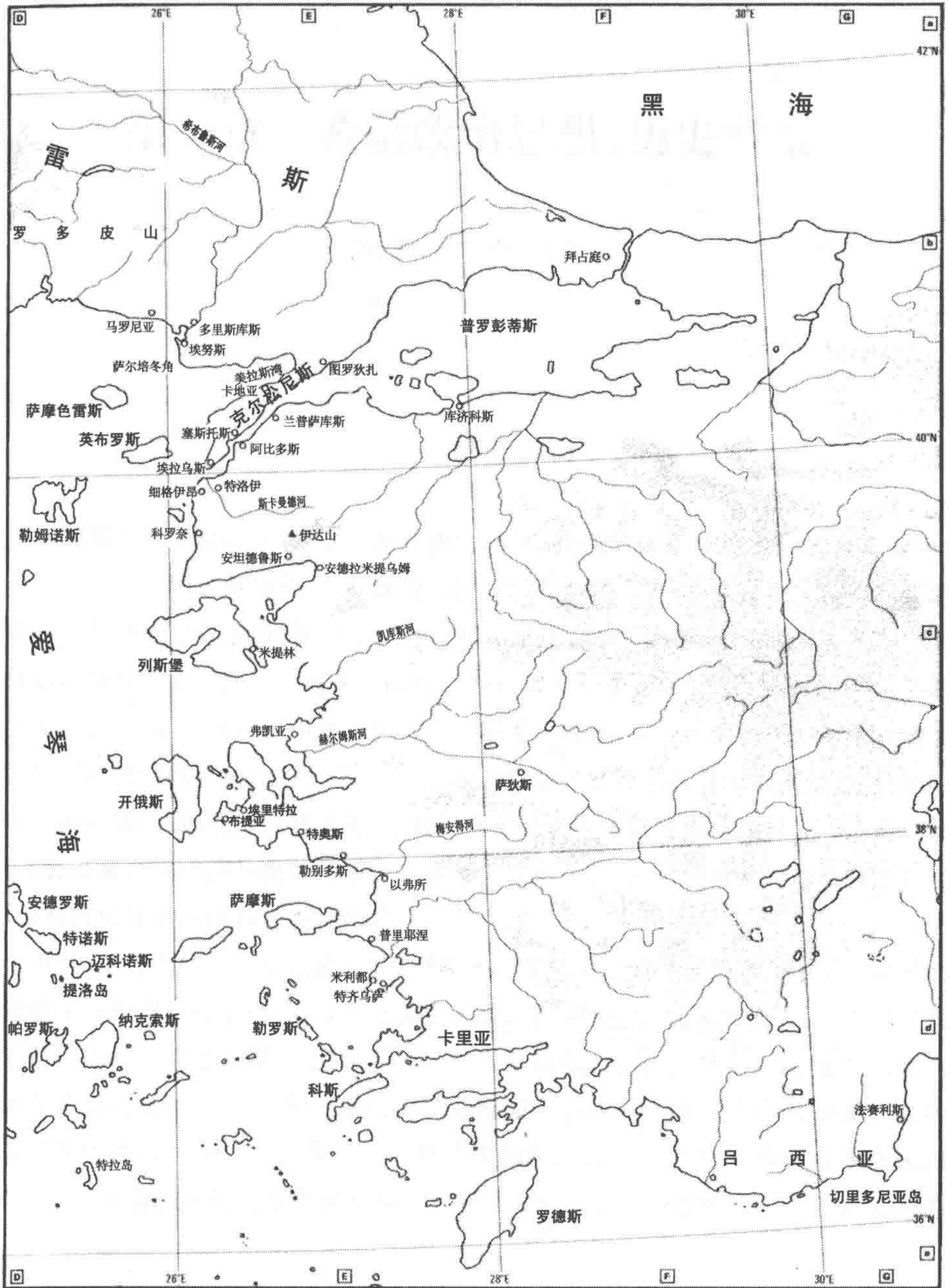
15　比较朱利安和特米斯提乌斯之间的对话，下文“尾声”的第一部分对此有讨论。这里的问题部分与选择政治生活还是哲学生活有关。朱利安坚持认为，苏格拉底的崇尚实践和政治没有任何关系，所有问题都与哲学有关。正是哲学和哲学家有权力改造我们。比较而言，那些掌握政治权力的人所赋予的恩惠，不免苍白得毫无意义。苏格拉底如果听到这些话，应该会欢迎其总体倾向，但朱利安本人承认，而且他也必须承认（既然他刚刚拥有了仅次于皇帝的权力），日常政治中存在的实际问题并不会简单地消失。

第一编

古风和古典希腊



地图 1　公元前 5 世纪的希腊


黑海
雷斯
希布鲁斯河
罗多皮山
拜占庭
马罗尼亚
多里斯库斯
埃努斯
普罗彭蒂斯
萨尔培冬角
美拉斯湾
图罗狄扎
卡地亚
克尔松尼斯
萨摩色雷斯
库济科斯
兰普萨库斯
英布罗斯
塞斯托斯
阿比多斯
埃拉乌斯
细格伊昂
特洛伊
斯卡曼德河
勒姆诺斯
科罗奈
伊达山
安坦德鲁斯
安德拉米提乌姆
爱
琴
海
列斯堡
米提林
凯库斯河
弗凯亚
赫尔姆斯河
萨狄斯
开俄斯
埃里特拉
布提亚
特奥斯
梅安得河
勒别多斯
以弗所
安德罗斯
萨摩斯
特诺斯
普里耶涅
迈科诺斯
提洛岛
米利都
特齐乌萨
帕罗斯
纳克索斯
勒罗斯
卡里亚
科斯
法赛利斯
特拉岛
吕西亚
切里多尼亚岛
罗德斯

第一章　希腊政治思想：历史背景

保罗·卡特利奇

1. 术语

从词源上看，除政治一词本身及其派生词外，我们的许多政治术语来自希腊语。这里仅举几个最明显的例子：贵族政治、民主政治、君主政治、寡头政治、富豪政治、僭主政治。其余大多数术语，如公民、政体、独裁制度、人民、共和国、国家，来自另一个古代语言即拉丁语的派生。可是，在政治领域，从意识形态的、神话学的和符号学的角度看，正是希腊人更有资格充当“我们的”祖先。首先，正是他们被人们郑重地赋予了“发现”或者“发明”政治的荣誉，这一发现不仅是在城市共和国的形式上，而且是在政治一词严格的意义上，也就是说，在经过选民或者说在选民面前经过实质性的讨论后，在公开场合完成公共决策的制定。这些选民是平等的，所讨论的问题既有原则性的，也有纯粹技术性的和操作性的。[1]

可是，不管事实上是不是希腊人，而非例如腓尼基人或者埃特鲁斯坎人[2]发现或者发明了这种意义的政治，无可争议的是，无论是在理论上，还是在实际上，他们的政治和我们的政治绝然不同。原因部分地，但不是仅仅、也非主要地在于：他们主要是在城邦框架内运作，是在一种比我们的国家范围要小得多、人们之间关系也更亲密的情况下发生的（人们认为，古典时代一般希腊城邦的成年男性公民不超过 500 人到 2000 人，公元前五世纪的雅典拥有四万甚至更多公民是非常特殊的），连带的是有关

1　Meier 1980(1990)，Finley 1983，Farrar 1988；参见 Ampolo 1981。关于罗马，参见本书第二编，特别是第二十章。

2　Raaflaub 1993；参见下文第二章。

公民本质的观念也与我们极为不同。[3] 然而，主要的区别在于，由于实际的或者理论的原因，他们用实践伦理（如果我们可以这么说的话）丰富或补充了政治。

此外，对希腊人来说，政治的"公民空间"处于中心地位，公共事务，无论是从其字面的意义，还是从其比喻的意义上看，都作为竞赛的奖品，被放置在朝向或者就在中心即共同体的核心。反过来，共同体被解释成一个富有强烈包容性的、积极参与和相互竞争的公民组成的政治社团。[4] 与此相较，或者说形成鲜明对照的是，近代西方政治理论所研究的政治，更不用说近代的政治科学了，是一个完全不同的东西。它的典型特征是：它仅仅被视为一种工具，被用更具本质性的观念和价值加以评价。民间常把它简化成对权力的不道德操纵，或者将其界定为一种力量，一种由国家机关在全国范围内行使的权力。[5]

2. "政治的"

从比较和对比的眼光看，我们的起点将是强调古代希腊与近代（西方）政治和政治思想之间的巨大差异。然而，对古代希腊"政治的"一词的认识能精确到什么程度，学者之间存在相当大的分歧，而这种分歧本身就是政治化的。一派意见服膺形式主义[6]，几乎就是柏拉图派的观点，即应当用严格的非功利概念来界定它。其他更富有现实主义精神、也更加准确的学者，完全否认能把政治和经济绝对分开，而宁愿用首要或者优先等术语来看待它们之间的关系。对希腊人来说，我们可以借用布莱希特（Brecht）的格言，但必须把它颠倒过来使用：政治（包括道德[*die Moral*]）是第一位的，然后才是豪饮（食物[*das Fressen*]）。[7] 如果我们从语义学上分析希腊人关于公共领域和私人领域之间区别的观念，我们也许能获得对希腊政治本质更进一步的认识。

---

3 Nixon and Price 1990. Gawantka 1985。加万特卡试图把城邦作为很大程度上是19世纪的发明予以抛弃，但未得到批判的支持。不同的观点，见 Hansen 1993b。

4 Vernant 1985：238—260；参见 Leveque and Vidal-Naquet 1964(1983)：13—24，Nenci 1979。

5 关于古代的政治与道德哲学，参见 Loizou and Lesser 1990，Euben、Wallach and Ober 1994，Gill 1995，esp. ch. 4。关于近代政治哲学和政治科学，参见 Waldron 1989，Goodin and Pettit 1993。可是，Richter 1980 and Held 1991 所理解的政治更加宽泛，也更加恰当，参见 Dunn 1992、1993、1996。关于政治文化，见 Pye 1993。

6 Arendt 1958，Meier 1980/1990.

7 Rahe 1992，Schmitt Pantel 1990；参见 Heller 1991。同样参看 Springborg 1990，其中对瑞（Rahe）进行了批评。

首先,我们比较,准确地说是对比一下希腊和罗马。罗马人将 *res publica* 界定为"人民的事务"即共和国的事务,与 *res privata*(私人事务)相对。可是,在希腊文中,和 *res publica* 相对应的词不是 *to demosion*(德莫斯的领域,人民的或者公共的领域),而是 *ta pragmata*。从字面上说,这个词的意思是"事务"或者"行为",因此是〔公共的或者共同的〕"事情"、"事务"。在古代希腊,革命者奋斗的目标就是要控制 *ta pragmata*,因此,希腊文中与"革命"对应的词语是 *neotera pragmata*,字面上的意思是"较新的事物"。[8] 此外,为与 *to idion* 相对(它们在拉丁语中的对应词是 *res privata*,但也让人联想到它包含的贬义解释),希腊人像使用 *to demosion* 一样愿意使用 *to koinon*(共同体)。[9] 总之,在希腊和罗马,私人领域和公共领域的区分虽有重合之处,但其语义学的空间明显不同。罗马人的有关构想更接近我们的观念,但在希腊,公共的即政治的,和私人的即个人的或者家内的领域之间,不可能有明确的对立存在。[10]

13

因此,对我们来说,"个人的就是政治的"是一个反文化的、激进的,甚至革命的口号,对希腊人来说,由于下述两个原因,它不过是对明白事实的干巴巴的陈述而已。首先,由于缺少国家(其意义将在下一部分中阐明),他们也缺乏我们所有的官僚化、非人格化及无个性化的观念,所以,他们要求公民个人公开和不公开地支持公益事业。其次,对他们来说,社会而非个人是政治的重心所在,个人主义并不构成一个严肃的,更不用说是正常的、富有吸引力的另一选择极。事实上,在希腊语中,没有一个像我们这样的,与社会,实际上是与政治相对意义上的"个人"概念存在。[11]

性别引入了进行比较和对比的另一个维度。[12] 没有任何一个希腊城邦给予公民阶层的女性——也就是说,那些〔成年男性〕公民的母亲、妻子和女儿——与公民本身相等的、充分的公共政治地位,古典希腊社会不仅在很大程度上是性别分隔的,而且它本质上就是性别化的。例如,战争是希腊人最基本的政治活动之一,却被当作男人独特的专利,战争中需要的好勇斗狠这种独特的品质,在希腊语中被明确地称为"安

8　Vernant, "The class struggle"(1965) in Vernant 1980: 1—18; Godelier, "Politics as a relation of production. Dialogue with Edouard Will" in Godelier 1986: 208—224.

9　关于希腊人在这些及其他方面的对照,见 Steinmetz 1969, Nicolet 1975, Müller 1987。

10　Humphreys 1993c, Souvinou-Inwood 1995.

11　Strasburger 1954(1976). 希腊语的 *idiōtēs* 一词表示,从非官方的立场看待公民。在其过渡到英文中成为 idiot 时,最初带有希腊人给予公共空间的特殊地位的语义。见 Rubinstein 1998。也请见戈尔德希尔下文第三章,原书第 13—16 页的论述。

12　有关的比较见 Scott 1986, 1991; 参见 Okin 1991。

德里亚”(*andreia*),即“男子汉气概”(与罗马人的“德性”相当)。[13]如果我们主要从经济和文化的角度看,奥伊科斯(*oikos* 即家庭)的私人领域应当更多地属于女性而不是男性的空间,并应将其理解成与城邦相对立的领域,而不是简单地把它作为城邦的基本组成部分。可是,就其最重要的政治目标来说,我们最好把奥伊科斯和城邦当作交织在一起的、相互补充的单位。[14]下面的两个例证足以说明问题。

14

首先,只有凡人保持着和神灵之间的恰当关系,才能保证希腊城邦的繁荣;而人们认为,要做到这一点,需要妇女参与公共宗教活动,其参与程度绝不低于男性公民,女性甚至成为高级祭司。所有希腊城邦的宗教日历上,都有向德麦特尔(Demeter)致敬的特斯摩菲利亚(Thesmophoria)节,而且是严格的女性节日。[15]其次,就其本身来说,婚姻纯粹是两个奥伊科斯,准确地说是两个男性家长之间的私人安排,它的仪式和庆典,无论多么向公众开放,从法律上讲是相当非官方化的。可是,公民团体的繁衍和延续取决于公民家庭之间的婚姻,所以法律介入其中,规定而且帮助保证子嗣与继承上的合法性。在民主政治下的雅典,公元前 451 或前 450 年伯里克利(Pericles)提出的公民法案是希腊这一普遍原则最著名的例子。该法案于公元前 403 年再度实行,而且此后一直严格执行。除了其他后果,它有效地制止了跨国婚姻,而它曾经是雅典上层的传统策略。[16]

上述两个揭示城邦和奥伊科斯政治上紧密交织的例证都与宗教有关。在下述一点上,古代和近代(西方)政治也存在重大差异。希腊城市既是神灵的城市,也是人类的城市。据说泰勒斯(Thales)曾经这样评论道:对一个希腊人来说,所有事物都“充满神灵”。[17]此外,希腊宗教,像罗马宗教一样,是这样一种体系:从思想上看,它属于公共而非私人领域。[18]在空间形态上,公民的阿戈拉(*agora*),即人类“集会的场所”,和阿科罗波利斯(*acropolis*),即卫城——神灵的居所,是一对孪生兄弟,是古代希腊政治网络的共生点。尼柯莱·洛罗(Nicole Loraux)将雅典保护女神雅典娜和雅典卫城置于雅典“公共想象”的背景中所进行的研究具有典型意义。它证明,在一个古代希腊城邦中,宗教和政治必然交织在一起。[19]

---

13 关于战争,见 Havelock 1972。关于安德里亚,见 Cartledge 1993a:70—71。

14 Humphreys 1993b;参见 Musti 1985,Swanson 1992。

15 Bruit 1992.

16 Harrison 1968,Just 1989,Bruit and Schmitt Pantel 1992:67—72,Oakley and Sinos 1993.

17 Bruit and Schmitt Pantel 1992.

18 Fustel de Coulanges 1864,Burkert 1985;参见 Beard 1994:732。

19 Loraux 1984(1993).

然而,城邦并非神权政体。对希腊人而言,崇拜神灵意味着 *nomizein tous theous*(尊奉诸神灵),在思想上充分承认它们,在语言和行为上实践诺莫斯(*nomos*),即习惯、风俗和宗教习惯。可是,正是人决定应当崇拜哪些神灵,在什么地方,什么时候,以怎样的方式来崇拜它。在那种几乎无限的多神教体系中,可供他们挑选的种类多得让人难以置信。而且他们这么做时勿需僧侣、宗教信条或者经文的特许。诺莫斯另一个重要意义,表现了希腊宗教信仰和实践浓厚的人为特色。在这里,如我们在雅典实际存在的法律中看到的,诺莫斯意味着法律。当雅典人控告苏格拉底不敬神时,说苏格拉底违反的法律是"不充分承认城邦所承认的神灵"。[20]

15

在我们拥有的所有明确属于希腊人政治思想或者学说的作品中,以及在大量其他非正式的政治文献中,诺莫伊(*nomoi*)或者抽象意义上的直白的诺莫斯的规则,在城邦的框架中,都是一种约定。公元前七世纪,当人们把实际存在的法律开始书写在不会消失或者可以长久保持的媒介(石头、青铜)上时,人们就开始把那种不可变易的法律和普世性的"不成文法"与那些成文法律区别开来。前者主要是那些有宗教含义的,虽未成文却更具约束力的法律;后者是成文的,随地区不同而不同,且可以修改。可是,尽管是人,更准确地说是公民制定实在的、成文的法律,但从原则上说,人们认为这些法律在某种程度上高于寻常的法律解释者,且不是他们可以理解的。[21]

诺莫斯的词根看起来是一个动词,意思是"分配"。在城邦的公共空间中可以拿出来分配的是 *timē*,即地位、声望或者荣誉。从抽象意义上讲,两者都授权而且鼓励参与;从具体的意思上看,它们的表现形式为政治官职(*timai*)。由于社会背景和经历上的不同,以及内在能力上的差异,意味着在实践中 *timē* 或者 *timai* 在公民中的分配不平均。在贵族政治和寡头政治中,它几乎就是这样定义的。可是,即使是在那些无论形式上还是实质上都不平等的制度下,即使不是在所有方面,但在某些方面,人们仍能看到潜在的、几乎是下意识的平等的假想前提。在这个意义上,城邦确实可以被描述成一个内在平等的政治共同体。到公元前 500 年,这种广义的平等理想已经导致了伊索诺米亚(*isonomia*)概念的产生。它的意思是,在那些被视为相互平等的人(*isoi*)中,精确地、按照算术方式分配 *timē*,以精确的平等对待所有那些受现存法律统治的公民。就目前所知,该词最早出现在上层社会背景中,公元前 500 年以后

20　关于苏格拉底审判的宗教与政治背景,见 Garland 1992:136—151, Vlastos 1994。

21　关于诺莫斯,见 Ostwald 1969。人们可以把一个城邦的法律归之于某一个超常聪明的"立法家"(*nomothetes*),诉之于其想当然的本意可能成为一种保守力量。见 Hólkeskamp 1992b(1995);请与下文的第二章比较。

16 对它的应用富有民主色彩。如何界定城邦中平等的实质，其尺度本质上存在争议。当然这一现象并非古代希腊特有，但由于希腊人的好胜心理以及竞争性的社会与政治制度，它格外激烈。[22]

在希腊人的政治观念中，重要性几乎不亚于性别、家庭、宗教和诺莫斯的，是对自由的珍视。确实，在希腊人那里，就像在我们这里一样，自由和平等在政治感情和口号中占有头等重要的地位。[23]但值得争议的是，古代希腊的政治自由是一种非常不同的价值观，它置身于社会之中，其政治、社会和经济秩序与近代西方的完全不同。[24]举例来说，亚里士多德主张在公民中实行政治自由的激烈形式，但与此同时，他又把天然奴隶制原则作为他所有社会政治工程或者描绘、分析和改良的核心。虽然该原则在某些关键方面是独特的亚里士多德式的，但种类众多的文献——文学的、历史的、医学的以及哲学的等——清楚地表明，希腊人的自由观念本身本质上依赖于奴隶制这一相悖的制度。对一个希腊人来说，自由意味着不是奴隶，不会按照所谓的典型奴隶的方式活动。可能正是因为希腊人与东方"蛮族"的接触以及对"蛮族"的使用所产生的决定性影响，才使希腊人建构出他们独特的种族优越论，并且将重心放在他们本质上政治化的自由上。[25]

我们也可以通过比较来把握希腊自由的独特性，在这方面我们要遵循本雅明·贡斯当(Bejamin Constant)在一篇著名演说中(《古代人的自由与近代人的自由》)所指出的方向。他是自由派思想家的先驱和实践者。对贡斯当而言，如果说希腊人确实"发现"了自由，那么他们发现的自由也是独特的古代形式的，是政治的、公民的和公共的，使个人完全屈从于共同体的权威，而且只有那些男性全权公民才享有。贡斯当强调，近代人的自由与此根本不同。它是社会的而非政治的，而且对男女都一样，并且认为私人权利(包括言论自由、职业的选择和财产的处置)比公共义务更加重要。总之，如希腊人理解的那样，它更像脱离政治的自由。[26]

22 关于古代的平等，见 Cartledge 1996a；参见 Vlastos，下文注释 35。关于近代的平等，见 Beitz 1991。竞争体制见注释 39。

23 Raaflaub 1983，1985，1990—1991，Patterson 1991，Davis 1995.

24 Garlan 1988；参见 Patterson 1982。

25 Cartledge 1993a：118—151，1993b.

26 Constant 1819(1988)；参见 Thom 1995：89—118。

3. 城邦

17

典型的古代城邦是一个共和国,不是君主制,更不会是超出或者反宪制的僭主制或者独裁制度。共和制几乎必然地要推进人们高兴地称之为公共福祉的目标,但它也可能意味着相当不同的东西,而且可以用非常不同的方式来实现。[27]例如,"大多数政府试图扼杀政治……"[28]这一矛盾结论,就典型地表现了近代一个独特的现象,同样也可以用来指近代所有共和制国家的变种。理论和实践之间这种看似矛盾的现象,也许会让一个古代希腊的共和派感到迷惘或者恐怖。对两者的割裂,简洁的解释就是:近代的政府是国家的一分子,一个组成部分,而城邦,就其无所不包的目标来说,可以被划分到或多或少完全无国家的政治共同体一类中去。[29]

城邦政治(包括重要性不亚于正式政治制度的政治文化)与近代以国家为基础和以国家为中心的国体的政治之间的区别,我们既可以从积极的,也可从消极的方面加以讨论。从积极方面,而且是其本质的方面来说,主要的区别在于,希腊的政治活动具有直接、不假思索和参与性的特点。公民本身就是城邦,在"我们"即普通公民和"他们"即政府或者政府官僚之间没有区别和对立。确实,对亚里士多德来说,城邦和前城邦或者非城邦社会之间的基本区别,就在于城邦是一个由拥有确定荣誉和义务的成年男性公民所组成的强大共同体。当然,他更喜爱的、积极参与式的公民定义可能更适合于民主政治而非寡头政治。相应地,那些被划入公民范畴的人,因此也就是有权参加政治的人,被狭隘地限定在那些父母明确的自由男性中。他们的妻子以及其他女性亲属最多也就是个二等公民。居留的外国人,即使他们是希腊人,最多也就是成为地位低一等的外邦人。至于那些不自由的人,从定义上看,被剥夺了所有政治和几乎所有的社会荣誉。[30]

从消极方面来说,城邦(相对的)无国家形态表明,与近代,特别是近代自由的国家共同体的条件相较,它本身缺少一系列东西。在希腊,不存在不同于政府及其机构的、黑格尔意义上的市民社会,也没有正式的、制度化的权力分离。在希腊城邦中,无

18

27　Nippel 1994;参见 1988,Rahe 1992。

28　Crick 1992:168.

29　关于比较意义上的国家,见 Hall 1986,Skinner 1989。希腊城邦是一种无国家形态,特别参看 Berent 1994;但并非"无领袖的",见 Rhodes 1995。Ehrenberg 1969 没有涉及这一问题。

30　亚里士多德关于公民的论述,见《政治学》1274b31—1278b5,特别是 1275b19—20;参见 Cartledge 1993a:107—111;进一步的讨论见本章第四节。

论是谁(不管是一个、部分还是全体)进行统治,他在立法、司法和行政领域都如此。[31]另一方面,虽然现代法学家试图从中发现法律"主权"的观念,但为公民服从提供动力的主权,如果它确实存在过,也仍然是模糊的。[32]那里没有近代意义的政党,所以也没有忠诚的反对派概念,没有合法的为反对而反对。那里没有适当组成的治安力量来维持公共秩序,如果有,最多只是非常有限的力量,如雅典仅有由国家拥有的西徐亚奴隶弓箭手。因此,自助不仅可取,而且必然。[33]当时没有对公民不服从的合法公众宽容,所以(如苏格拉底的审判最清楚地表现的那样)正直的反对者也从不诉求于这一概念。最后,那时没有个人的、天然的生命权和自由(如18世纪法国的《人权和公民权法案》规定的那样),[34]甚至作为比喻都不曾有过,更不用说以法律形式将其置于优先地位了(如美国的《权利法案》那样)。可能存在的,最多也就是暗含的前提或者不明确的对政治授权的期望,如我们在伊索诺米亚的概念或者在民定法保护下的地位平等与特权中所见到的那样。[35]

古代和近代共和国之间的这种差别,并非纯粹的物质生产或者技术因素所造成的不可避免的结果。毋宁说,希腊人所以如此强调自我控制的必要性,很大程度上是道德的选择。如果公民们能够控制自己,那他们就有能力和有权统治其他人(他们本人的妻子、儿女以及其他无公民权的居民,不亚于上述的生理意义上的外人)。另一方面,如果不能自我控制,将导致对共同确定的适当行为的违反。如果这种出格伴随着暴力,他会受到非正式的谴责,并因其傲慢(*hubris*)受到正式惩罚;而傲慢是公民犯罪中最严重的。[36]

同样因为希腊城邦的无国家形态,很大程度上导致了冲突(*stasis*)现象的广泛流行以及理论上对它的关注。冲突的意思是公民不和谐或者公开的内战。[37]它的产生还有另外几个原因,其中一个重要原因是:一方面是公民集体观念上的平等主义——伊索诺米亚表达的就是这个意思;另一方面存在着特别富有魅力却没有获得(他们相信是这样)他们应得的地位和荣誉的人。[38]从政治斗争的角度看,希腊人对政治的典

19

31 关于统治和参与,见 Eder 1991。Hansen 1983 的观点是例外,是一个设想,但无说服力。

32 Ostwald 1986.

33 关于合法性,见 Finley 1982;参见 MacIntyre 1973—1974。关于治安,见 Hunter 1994;参见 Nippel 1995。关于自助,见 Lintott 1982:15—17、21—24、26—28,Finley 1983:107 及注释 9。

34 Ostwald 1969:113 n. 1;Raaflaub 1983:539 n. 24 引用。另见 Schofield 1995—1996。

35 Vlastos 1953,1964.

36 Fisher 1992,参见 1990。

37 Lintott 1982,Fuks 1984,Gehrke 1985,Berger 1992,Molyneux 1993.

38 关于伊索诺米亚,见注释 35。关于魅力型的个人,见芬利的《领袖和追随者》,载 Finley 1985:3—37。

型解释是:它是竞技比赛式的零和游戏,其目标是个人荣誉的最大化。民主政治时代的雅典能够在一个相当长的时期里,成功地压制了精英阶层为政治荣誉进行的公开斗争,或者说把它引导到对社会有利的方向,是相当特殊的现象。[39]

冲突现象发生的第二个也是更重要的原因,是在社会更深层次上发挥作用的经济分层化。贫穷总是伴随着希腊人,他们对贫穷的标准界定明显宽泛。除了社会一端那些非常富有的和另一端的无产者以外,所有人都被视为“穷人”。将富人和其他人区分开来的标准是闲暇,其中起决定作用的,是他是否为生存而被迫工作。典型的情况是:思想家和实干家一样认为,富有公民和贫穷公民之间是一种永久的对立关系,其恶化的政治形式容易成为“政治层面上的阶级斗争”。[40]可是,从逻辑上说,当希腊人聚集在一起相互竞争做出决定时,冲突只是可能导致公民集体分裂的最极端表现。

冲突的悖论确实就在于此,这是一个让人讨厌的现象。可是,即使考虑到希腊城邦的结构,它在某种程度上也不可避免,甚至应得到支持。[41]正是因为这种内在的危险——把投票上的分歧转变成内战,所以政治冲突中两个主要的阵营中占主导地位的政治理想永远都是 *homonoia*(一致),不仅仅是一致,或者是对少数或多数人意志与权力的被动认可,而是实实在在的“思想一致”,即在积极参与和具有政治决定权的公民中达成绝对的一致。另外一些希腊政治思想家,即使不是一相情愿地,也是更具理论色彩的人,至少从修昔底德(VIII. 97. 2)以来,讨论了“混合”政制的优点,认为它会按照理想向所有参与竞争的集团和个人提供某种本质性的东西。[42]可是,如果事实证明一致和混合政制行不通,人们就会期待希腊公民、法律,甚至可能要求他们和自己的公民同胞进行生死决战。[43]

20

古代希腊和近代早期(及其以后)西方政治思考之间的矛盾,在派别问题上鲜明地表现出来。从霍布斯(Hobbes)到麦迪逊(Madison),与近代早期对民众直接参与政治的憎恨相适应,派别都被视为一个可怕的古代怪物,需要从近代的、“进步的”政治生活中清除出去,因此所得到的评价都是负面的。在 19 世纪的工业化国家中,随

---

39 关于零和游戏,见 Gouldner 1965;参见 Cartledge 1990。关于作为政治目标的荣誉,见 Arist. *EN* 1095b19—31;参见 Ste. Croix 1981:80,531 n.30。关于雅典的例外情形,见 Cartledge, Millett and von Reden 1998。

40 Ste. Croix 1981:278—326,参见 69—80。另见 Fuks 1984, Ober 1989。

41 Loraux 1987, 1991.

42 Von Fritz 1954, Nippel 1980, 1994. 关于古代以后的理想,见 Blythe 1992。

43 Raaflaub 1992:41 and n. 99.

着有组织的无产阶级崛起为政治领域的强大势力,人们也只是抱怨那种敌视派别的传统,并且对其加以美化,或者以不同类型的革命化政治的名义加以反驳。与古代相反,尽管日益遭到各种不同类型的共产主义思想的挑战,但经常以自由民主制外衣表现出来的近代多元主义和自由主义理想,其独特之处仍在于,它需要而且认为,强大的、中央集权的和结构上分化的国家的存在是它们的前提。[44]

4. 政治学说

我们拖了这么长时间才开始讨论严格意义上的政体问题,近代政治理论家们肯定会认为奇怪。但无论如何,希腊人的政治学说所讨论的从来就不仅仅是政体问题。我们今天译为"政体"的古希腊语词是波利特亚(*politeia*),同时也表示公民权。此外,它还具有比我们所说的"公民权"或者"政体"更加广泛的、道德方面的含义。与今天相反,组成城邦的不是某种抽象的概念,而是人,是有公民权的人。因此,波利特亚并不仅仅意味着被动地拥有一个公民形式上的"权利",它既意味着积极参与意义上的公民资格,也是城邦的生命本身和灵魂(这两个比喻在古代都应用过)。[45]与此相一致,当近代政治理论使用机械或者建筑构件模型作为典型的表述方式时,古代政治理论则用典型的生物术语来表述,更偏爱讨论分享(*methexis*)和统治(*archē*)而不是主权或者权力(*bia*, *kratos*, *anankē*)。[46]

古代希腊文化天生富有表演和竞争性,而且希腊知识分子的内部争论,不管是在方式上,还是在实质上,都反映了政治的竞争性质。[47]虽然关于政治学说本身何时取代简单的政治思考问题在现代学者中仍很有讨论余地,但至少在亚里士多德作为柏拉图学园门生之前一百年,希腊人已经发现了宪政政治理论。我们第一次在希罗多德的"波斯辩论"(III,80—82)中明白无误地看到了这一点。那时,某一个或者某些希腊人已经具有了让人吃惊的、淳朴的直感,认识到所有宪政政体在原则上都可归于三种类型中的一种,它们要么是一个人的统治,要么是一些人的统治,要么是所有人的统治。这是一个漂亮的假设,它包容广泛,语言简约,但在理论的抽象和老到方面,

21

44 Rawls 1992. Havelock 1957 被误导的原因之一正在于此。见 Brunt 1993: 389—394; Hansen 1989 也是如此。

45 关于波利特亚,见 Bordes 1982。

46 Meier 1980(1990); 比较性的讨论见 Nipple 1993。

47 Lloyd 1987: ch. 2.

其水平与我们在荷马史诗中见到的政治辩论有质的飞跃。同样是在希罗多德的作品中,我们还看到了对统治进行更复杂的分类的酵母。在那里,每一种政体都有其良好的特性,同时又有相应的、腐败的变种。因此,一个人的统治可以是一个聪明教士的合法、世袭、合乎宪政的君主制,也可能是一个残忍暴君的非法专制。至于另外两个类型及其标本,也存在同样的情况。[48]

然而,在公元前四世纪两位伟大的政治理论家中,柏拉图对政治形态进行比较社会学的分类几乎没有兴趣,而这正是他的学生在《政治学》中关注的主要问题。该书基于他对1000多个分立、嫉妒而独立的希腊政治机体中的150多个进行的研究写成。而这1000多个城邦分布在黑海及地中海沿岸的大部分地区,[49]"犹如青蛙和蚂蚁栖息在一口池塘边"(柏拉图:《斐多篇》109b)。在亚里士多德时代即公元前四世纪的第三个25年中,民主制和寡头制是希腊人中最流行的政制形式,[50]但在大约公元前500年以前,希腊没有民主政治,任何地方都没有(不仅仅在希腊世界)。可以想象,正是雅典人发明的民主政治为政治学说的发现提供了必要的背景和推动力。在这里,政治学说是与人们对政治的简单思考相对而言的。在现存的希腊文献中,对政治的简单思考可以追溯到荷马《伊利亚特》的第二卷。[51]

任何类型的政治学说,就其本义来说,如果没有本章开始界定的那种严格意义上的政治活动,都不可能产生。而且如果没有城邦,就不可能有这种类型的政治。人们一般承认,这样一种制度,即使不能肯定是希腊独有的,但肯定被赋予了独特的希腊之线,是在公元前八世纪逐渐兴起的。几乎所有人都会接受下述结论:在青铜时代迈锡尼的宫廷(约公元前1500—前1100年)和历史上的希腊城邦之间,从政治角度看,存在着无法弥合的区别。但是,尽管城邦兴起的主要原因可能不外乎土地所有制、战争和宗教,但准确地说,城邦如何兴起,为什么会兴起,在什么时候、什么地区会兴起,人们的意见就不那么一致了。[52]　22

有关这一重大发展的同时代资料主要是考古学的,文献资料很大程度上局限于荷马和赫西奥德的诗歌。在把荷马作为重建政治史的资料时,人们的争论集中在史诗是否以城邦的存在为前提,或者说它是否暗示或无论如何要透露城邦存在

48　在有关"波斯辩论"的大量研究成果中,参见诸如 Lloyd 1979: 244—245。

49　Huxley 1979.

50　Pol. 1269a22—23;具有典型意义的是:亚里士多德声称,他在每一种政体中都识别出四种类型(寡头制:1292a40—1292b;民主制:1291b31—1292a39)。

51　Finley 1986: 115, Brock 1991;参见 Euben 1986, Raaflaub 1989。

52　Runciman 1982, Whitley 1991, Funke 1993.

的迹象。[53]赫西奥德证据的意义在于,他的诗歌是第一篇关于正义城邦观念的拖长了的发言。[54]对希腊城邦来说,要成为观念上的理性之城,还需要相当长的时间,[55]其中关键的一步是政治权力的向下层散布,其方式是授予重装的"中产阶级"权力来冲抵赫西奥德笔下的贵族的势力。重装的中产阶级是指那些可以制备重装步兵装备,并且有必要的闲暇有效地利用装备来保卫他们的城邦以及他们在城邦中的地位的人。他们是希腊共和国的脊梁。在希波战争中,他们胜利地击退了东方专制主义的威胁。他们还是激进的政治变革以及伴随而来的政治学说革命得以实现的主要力量。[56]

这些战争的一个当代人——颂诗诗人西摩尼德斯(Simonides)——无意识地但准确地观察到:"城邦教育人类",也就是说,怎样成为一个公民。[57]相对于初级的政治思考或者政治思想而言,古代希腊政治学说的主流传统是:与它的兴起大约同时,它专注于这样一种主张,即西摩尼德斯的公式是达到政治美德与优秀的一个必要的但并非充足的条件。[58]

---

53 例如,Scully 1990 坚信,城邦在荷马时代已经存在,但在我看来,当时唯一欠缺的是公民权概念,因此也不会有"公民国家"(Runciman 1990)。

54 Snodgrass 1980: ch. 3.

55 Murray 1990a, 1991a.

56 Cartledge 1977(1986): esp. 23—24, Hanson 1995.

57 Simonides *ap*. Plu. *An seni sit gerenda res*. 1 = eleg. 15, ed. D. A. Campbell (*Greek Lyric* Ⅲ, Loeb Classical Library, Cambridge, MA 1991).

58 我要感谢埃诺迪(Giulio Einaudi)的编辑,特别是斯特菲内利(Signor Paolo Stefenelli),他们友好地允许我大量征引我为多卷本作品 *I Greci* (Turin), ed. S. Settis: Cartledge 1996a and 1996b 所写的两章英文原稿。

开 端

第二章 古风时代希腊的诗人、立法家与政治思考的开端

库尔特·A.拉夫劳布

πολις ανδρα διδασκει

城邦教育人类

——(西摩尼德斯:残篇 90,韦斯特[West]编)

1. 城邦与政治思考

如果我们从西摩尼德斯追溯到荷马,会发现只要援引他们所宣布的几个结论,就会阐明对希腊政治思考发展发挥了关键作用的社会和政治背景。[1] 西摩尼德斯(公元前 556—前 468 年)宣称:对我来说,做一个既非恶魔、"亦不太鲁莽的人就足够了,他拥有健康的心态,认识到正义对城邦的有效"(542,33—6P)。科洛丰的色诺芬尼(Xenophanes of Colophon,公元前 570—前 465 年)抨击公费奖励获胜运动员的习俗,因为运动员的技巧不同于诗人良好的专业知识(*sophiē*),不仅对城邦建立良好秩序(*eunomiē*)无益,而且"也不能让城邦的财库富足"(2W)。米利都的福库利德斯(Phocylides of Miletus,公元前六世纪)认为,"一个治理良好的、位于高崖上的城邦优于愚蠢的尼尼微(Nineveh)"(4GP)。公元前六世纪早期,墨伽拉的提奥根尼斯(Theognis of Megara)和雅典的梭伦(Solon of Athens),因为看到道德堕落的贵族

---

1 所有年代均为公元前,所有生卒年都是近似的。所引用的古典著作的版本缩写如下:DK: Diels and Kranz 1951—1952; GP: Gentili and Prato 1988; KRS: Kirk, Raven and Schofield 1983; ML: Meiggs and Lewis 1988; P: Page 1962; W: West 1989/1992。引用的英译文来自下述版本(常有修改): Athanassakis 1983, Fagles 1990, Fraenkel 1973, Freeman 1948, Lattimore 1951、1960、1965, Mulroy 1992, Nagy 1985。因篇幅有限,所以只要可能,我都会引用最近有优秀参考书目的版本。

所犯下的不义，表达了自己对即将来临的社会冲突和僭主政治的忧虑：

库尔诺(Kyrnos)，城邦已身怀六甲，我担心，它会生下一个

成为我们粗鲁的傲慢的矫正者……(提奥根尼斯 39—40，参见 41—52，Nagy 英译)

我们的城邦不会因为宙斯的命令灭亡，

常人古怪的念头也不会……

但因不假思索地追逐钱财，公民们乐意

毁灭我们伟大的城邦……(梭伦 4. 1—6W，Mulroy 英译)

像色诺芬尼一样，公元前七世纪中期的斯巴达诗人提尔泰奥斯(Tyrtaeus)抛弃 24 了人们一般赞颂的个人品质，而青睐那些对城邦有益的品质。在激烈的战斗中表现出的大无畏勇气

才是优秀品质，才是世间最好的奖品，

青年人应当努力去争取的东西。

这对城邦和全体人民是共同的福祉……(12. 13—15W，Lattimore 英译)*

在此之前半个世纪，赫西奥德已经把个人的正义与共同体的福祉联系起来：

那些给予公正审判、追寻正义的人……

生活在一个美丽的城邦中，一个兴盛的城邦中……(但是)

如果一个人破坏了法律，而且无所顾忌的话，

很多时候他就会毁灭城邦。(《工作与时日》第 225—227，240—241 行，Athanassakis 英译)

在《伊利亚特》(XII，243)中，赫克托尔(Hector)说得简洁："最好的征兆只有一

---

* 水建馥译文，见《古希腊抒情诗选》，北京：人民文学出版社，1988 年版，第 45 页。略有改动。——中译者

个:为国家而战。”[2] *

虽然强调的程度不同,所有这些证据,尽管分布在前后三个世纪,出现在古风时代希腊的许多地区,但都表明城邦在古风时代诗人们心目中占有核心地位。一句话,城邦就是人或者公民的共同体,是地区或者领土共同体,是宗教崇拜、风俗和法律的共同体。无论它是否独立,共同体都能够管理自己(完全地或者部分地)。虽然常被译成“城市国家”,但它恰当的称呼应该是“公民国家”。在古典时代,城邦一般有一个城市作为中心。城市作为中心是以城邦为前提,而且它本身就是城邦的一部分,和周围的乡村处在对等地位。虽然希腊世界的大部分地区不是按照城邦而是“埃特诺斯”(*ethne*)组织的,但在古风和古典时代,在政治上和文化上,城邦都是占主导地位的国家形式。[3]

“荷马世界”已经是一个城邦的世界。[4] 虽然这些共同体所反映的是早期的、还远未发展成熟和完善的城邦形式,却已表现出城邦所有的基本特点。[5] 尽管它是史诗, 25 其视野也是泛希腊的和跨爱琴海的,但在诗人的想象中,特洛伊战争就好像发生在一个大平原相对两边的两个城邦间一样。在整个希腊历史上,类似的邻里之争常引起长期而激烈的战争,而它们第一次被准确地表现出来,就是在荷马时代。[6]

更重要的是,诗人们有意识地将城邦概念化。在到达了库克洛普斯人的地区后,奥德修斯(Odysseus)踏上了一个无人居住的岛屿。作为希腊第一批广泛“殖民”活动的当代人,也就是希腊人在整个地中海建立新的定居点的时代(见下文第七节),诗人注意到该岛有作为城邦的潜力:它拥有肥沃的、可种植庄稼和果树的土地,水草丰美的草地,还有一个易停靠的港口以及很好的泉眼(*Od*. IX.131—141)。可是,库克洛

---

2 也就是说,为特洛伊而战,它是一个概念化的城邦,见注释 4—6。

* 关于荷马史诗的翻译,中译文采自罗念生、王焕生译文,见荷马《伊利亚特》,罗念生、王焕生译,北京:人民文学出版社,1994 年版;《奥德赛》一般采用王焕生译本,北京:人民文学出版社,1997 年版。——中译者

3 关于公民国家,见 Runciman 1990: 348, Hansen 1993a。关于城邦,见 Ehrenberg 1969: 88—102, Finley 1982a: 3—23, Sakellariou 1989: pt I, Hansen 1998; 关于本章采用的城邦定义,见 Raaflaub 1993: 43—44; 关于埃特诺斯(*ethenos*),见 Snodgrass 1980: 42—47, Morgan 1991, Funke 1993。将“国家”概念应用到希腊城邦上持犹豫态度的关键问题,见前文第一章。

4 “荷马”代表着创造了现存巨型史诗的诗人(们),很可能生活在公元前八世纪后期,见 Janko 1982: 188—200、228—231, Kirk 1985: 1—4, Latacz 1996: 56—59;请与下述著作比较(主张荷马社会是公元前七世纪早期):West 1995,Raaflaub 1998: 187—188 有更详尽的书目。

5 Raaflaub 1991: 239—247,1993: 46—59; 参见 Morris 1987: ch. 10, Scully 1990, van Wees 1992: ch. 2。相反的看法见 Finley 1977: 33—34、155—156, Ehrenberg 1937: 155 = 1965: 93, Starr 1986: 35—36, 卡特利奇前文第一章。

6 Raaflaub 1991: 222—225, 1997a: 51—52.

普斯人尚未利用这个机会。他们生活在富足的黄金时代，“既不种植庄稼，也不耕耘土地，所有作物无须耕植地自行生长（*Od*. 107—111，Lattimore 英译）。”他们没有船只，也不访问其他民族的城邦（125—129）。虽然得到神灵的护佑，他们却暴戾而又无法无天（106），而且鄙视神灵（273—278）；他们

> 没有议事的集会（*boulephoroi agorai*），也没有法律（*themistes*）。
> 他们居住在挺拔险峻的山峰之巅，
> 或者阴森幽暗的山洞，各人管束
> 自己的妻子儿女，不关心他人事情。（112—115）

因此，库克洛普斯的社会不知道城邦及其基本结构，它由完全独立的家庭（*oikoi*）组成，从任何一个方面看，它都处在与正常的人类社会极端对立的另一极。

与之形成强烈对照的是法埃西亚人。他们最初的居住地和库克洛普斯人邻近，但遭到了库克洛普斯人的蹂躏，最后他们迁居到西里亚（Scheria），并在那里建立了新城邦（*Od*. VI. 4－10），成为诗人心目中理想城邦的代表。他们敬重神灵，对陌生人友好而慷慨，并且掌握了让人难以想象的航海技术。[7] 这里的对比是诗人精心设计的：一边是以自我为中心的魔鬼，既无共同体组织，又违反人类所有常规，另一边则尽行正义之事，而且充分分享共同的经验。在史诗中，城邦代表了文明、联系、共同体和正义。非城邦的生活意味着原始、孤立、无共同体和无法制。[8]

26

2. 古风时代的诗歌与政治思考

政治论著和专门的政治思想家直到公元前五世纪和前四世纪才出现，在此之前，政治和政治领域并没有形成明确的概念。然而，如本章前面所述，不那么正式的政治思考，即对城邦及其内部的关系进行的政治反思的存在，则要早得多。在追溯此类思想时，我们不仅要考虑到专门的政治观念，而且应注意到更加广泛的方面。因为在希腊人的自我感悟中，城邦并不仅仅是个政治单位。在非常广泛的意义上，它是一个社会实体，因为它的福祉不仅仅取决于政治制度或者决议，而依赖于许多因素。

---

7 *Od*. Bks. VI—VIII，XIII. 1—95；参见 Raaflaub 1993：48—49。

8 Scully 1981：5—9.

乍一看，如果我们把现存文献作为早期政治思考的资料，会面临很大困难。特别是荷马史诗，它们是长期的口传史诗传统的产物，学者们常认为它们的描写是许多时期、传统以及诗人想象的人为混合物，因此否认荷马社会的存在。[9] 赫西奥德的教谕诗集中在神灵的和私人的领域中，好像是非政治的作品，而“抒情诗”经常被作为个人主义与地方作品对待。因此，我们又怎能期待，这样一些诗篇会提供诗人所处时代对政治关怀和思想可靠的洞见呢？

经过更细致的观察，事情看起来会不同。就口传史诗来说，重要的是歌者和观众之间的互动。歌者的幻想与拟古化会受到听众需要的制衡，他们是人，需要从歌者的描述中找出戏剧性和道德困境来。在每一次的表演中，歌者都需要把那些具体的、经过拔高的个人英雄行为和那些反映社会、经济和政治状况的资料，以及听众熟悉的价值观、社会关系结合起来。芬利（Finley）等已经在“荷马社会”的许多方面找到了一致性。由于各种原因，这个社会可能几乎或不完全和诗人本人所处的时代同时。既然史诗在全希腊广受欢迎，尽管会有地区性的差异，但它肯定对广大人群有吸引力，而且可以为他们理解。因此，我们推测，“荷马世界”应当大体反映了公元前九世纪后期和公元前八世纪希腊世界大部分地区的条件、关系，关注的是当时现实存在的状况。[10] 27

荷马以后的绝大多数诗人好像都坚决、固定地居住在一个地方，而且通过不同的人格和传记来表现自己作为个人的特点。例如，赫西奥德是比奥提亚（Boeotia）一个村庄中的小农，卷入了一场和他兄弟之间的遗产纠纷，而且由于贵族法官的腐败，他遭遇了不公正的判决。阿尔基罗科斯（Archilochus）为一来自帕罗斯（Paros）的雇佣兵，曾和阿布德拉（Abdera）殖民者一起与色雷斯（Thrace）土著作战。他享受生活，鄙视传统价值观，而且仇恨贵族。虽然传记上的这些细节，从字面上看，可能常常富有历史真实性，但同样可能的是，它们是一个被巧妙创造出来的人物的组成部分，被那些表演某一诗歌类型的歌者“行会”归之于（真实的或者虚构的）“创始英雄”的创作。在这个意义上，赫西奥德是那些表演六音步教谕诗的原型，阿尔基罗库斯则成了抑扬格谴责诗的原型。这样一些诗歌的内容和意义，不管它属于何种类型，肯定会超

9　例如 Long 1970，Snodgrass 1974，Kirk 1975：820—850。相反的观点见 Adkins 1971，Qviller 1981：esp. 114，Morris 1986：esp. 102—120，以及本章注释 10 的书目。

10　关于一致性，见 Finley 1977 and e. g.，Adkins 1971，Donlan 1981/2：172，Herman 1987：XI。关于荷马社会最近的论述，见 Morris 1986，Ulf 1990，Patzek 1992，van Wees 1992，Raaflaub 1997b、1998 有更详尽的书目。

出地区范围，像英雄史诗一样具有同样的泛希腊诉求，所以它们肯定反映了希腊许多地区诗人的当代人共有的关怀。[11]

在古代希腊，一个诗人就是一个表演娱乐节目的人，一个艺术家和手艺人。更重要的是，他是人民的教师和教育者（见本章注释25）。城邦常常是范围狭小、面对面的社会，非常活跃，充满矛盾。在城邦中，个人的行为，特别是那些强大的领袖的行为，容易影响到作为整体的共同体。那些习惯于公开表达其思想的人，其中绝不乏诗人和歌者，在有关公共事务的问题上也不能不思考、发言或者歌唱。所以我们有理由期待：即使是非政治化的诗歌，也常会涉及政治问题。但是，因为它们是诗歌，它们就不必公开或者直接这样做。当然，这些诗歌的听众肯定习惯于从中“挑选出”政治暗示和“话语”。这些暗示和话语被编织进神话的或者其他类型的叙述中，因此，我们看到的可能仅是整体中的一部分。

3. 荷马

公元前二千纪希腊青铜时代的文明植根于以巨大宫廷为中心的国家形态（例如在克诺索斯[Cnossos]、迈锡尼[Mycenae]、派罗斯[Pylos]），与美索不达米亚（Mesopotamia）最为相近。公元前12世纪后期，这些宫廷，以及与它们相联系的经济、社会和政治结构被消灭了。[12]到公元前11世纪中期，绝大部分“迈锡尼”文明的痕迹已经消失，希腊处在被压缩的环境中（黑暗时代）。除很少几处例外，希腊人口严重下降，居民生活简朴，居住在相对孤立的、由农场和牧场包围的分散而狭小的村庄里。虽然有关连续性和中断性的争论仍然非常激烈，但在许多重要方面，原始几何陶时期（公元前1050—前900年）代表着新时代的开始。几何陶时代（公元前900—前750年），条件逐步改善；人口在增长；与其他民族的接触扩大了；经济发生了转化。公元前八世纪，迅速的变革和发展开始了。[13]在此过程中，城邦在许多地区兴起，土地变得珍贵起来，并引起了各个城邦内部和城邦之间的冲突。于是，新式公共政治和军事组织成

11 Nagy 1979 (Homer, Archilochus); 1982 (Hesiod); 1985 (Theognis); 概论性著作见：1990a: ch. 3, 1990b: ch. 2—3。

12 Vermeule 1964, Chadwick 1976, Finley 1982a: ch. 12, Dickinson 1994。关于迈锡尼文明的灭亡，见 Desborough 1975, Musti 1991, Deger-Jalkotzy 1991, Ward and Joukowsky 1992, Patzek 1992: pt. 2, Drews 1993。

13 关于黑暗时代，见 Snodgrass 1971、1987: ch. 6, Donlan 1985、1989, Morris 1997。关于几何陶时代和古风时代，见 Coldstream 1977, Snodgrass 1980, Patzek 1992: 104—135, Morris 1998。

为必需，其最终结果是重装步兵组成的公民军的产生（“重装步兵方阵”[*the* “*hoplite phalanx*”]），官职和政府机构的细化，决策制定程序的规定化，立法，冲突的解决和司法的决定。[14]

所以，不管该时期的希腊人从他们的迈锡尼先辈那里继承了什么，或者说从他们的近东和埃及邻居那里学到了什么，城邦及其文化已经在黑暗时代扎下了根（见本章第九节）。虽然类似的发展在其他地区也出现过，但城邦典型的共同体结构是在爱琴海世界独特环境的影响下，从非常微小之处发端的。[15]政治反思的开始，就像政治制度、概念和术语的发展一样，肯定也与早期城邦及其社会的进化、经历和关怀紧密联系在一起。

铭文及其他资料揭示了大约公元前七世纪中期以来的这些发展。关于更早的阶段，荷马和赫西奥德是我们唯一的向导。从社会和经济的角度看，荷马的城邦受一帮贵族家庭支配，在其众多领袖（*basileis*，巴赛列斯）中，最高领袖（也称巴赛列斯）占据着一个不稳定的突出地位（*Od*. VIII. 390—391）。他们聚在一起议事；在人民大会上就共同体的重要问题进行辩论；在战斗中统率着他们的随从和公民；充任法官；并通过客友关系和派出使者，与其他城邦保持着联系。这个精英集团珍视的是一种富有高度竞争性的优秀观念（永远要做到最好，而且要超过其他人），给人的印象是他们地位高贵，优雅异常，家资丰厚，并掌控着共同体。由于史诗的注意力集中在一小撮被拔高到超人地位的领袖身上，更加深了我们这一印象。非精英阶层的大众几乎未得到注意，似乎无足轻重。[16]

29

更细致的考察显示，这些人，估计是独立的农民，发挥着重要的、对共同体来说不可或缺的作用。战斗是由军队集体进行的，结局也取决于他们。虽然人民大会缺少创议和投票权，但在事关共同体的决定和行动上，它是见证，并使它们合法化，而且分担责任。那些忽视人民大会意见的人要冒风险，如果失败，可能危及他们的地位。[17]在军事和政治组织上，古风时代的希腊城邦所提供的资料，表明它们直接从荷马所描

14　关于城邦，见 Snodgrass 1993a，Raaflaub 1993，de Polignac 1995，以及本章注释 5 的书目。关于军队，见本章注释 17。关于官职和立法，见本章第七节。

15　例如，Murray 1993 的见解也是如此。相反的看法见 S. Morris 1992：124。详尽的比较，特别是与腓尼基和意大利“城市国家”的比较，仍付之阙如，见 Davies 1997。

16　关于“荷马社会”的总体论述，见 Finley 1977，Ulf 1990，van Wees 1992，Murray 1993：ch. 3，Raaflaub 1997b 及 Morris and Powell 1997 的其他各章。

17　如阿伽门农的例证所揭示的那样。关于人民大会，见 Havelock 1978：ch. 7，Gschnitzer 1991，Hölkeskamp 1997，Raaflaub 1997c。关于军队，见 Snodgrass 1993b，van Wees 1994。Cartledge 1996c 提出了不同观点。

写的那些特征直接发展而来。因此，对诗歌和史诗因“意识形态”所进行的歪曲，我们需要加以纠正。城邦从一开始就建立在相当平等的基础上，那些在共同体的军队中作战以保卫城邦的农民，同时也是出席人民大会、参与共同体决策的人物。[18]

荷马时代巴赛列斯的地位取决于他们的成就以及他们通过其奥伊科斯能够聚集的力量，但如果他们的行为和力量为共同体服务的话，共同体会承认他们的地位，并使其合法化，如其中一位领袖对同伴所言：

> 为什么吕西亚(Lycia)人那样
> 用荣誉席位、头等肉肴和满斟的美酒敬重我们？
> 为什么人们视我们如神明？
> 我们……还拥有大片
> 密布的果园、盛产小麦的肥沃土地。
> 我们现在理应站在吕西亚人的最前列，
> 坚定地投身激烈的战斗，毫不畏惧。(*Il*. XII. 310—316，Lattimore 英译)

30

领袖们受到“规则”的约束。作为对荣誉和特权的回报，“规则”要求他们尽力保证共同体的安全。由这种价值体系所产生的个人雄心与共同体义务之间的紧张关系，不可避免地导向两者间的冲突。[19]

这种紧张关系在《伊利亚特》(I. 1—7)的序诗中已经出现。在那里，诗人许诺演唱阿克琉斯(Achilles)的愤怒以及他与阿伽门农的争吵——无数阿凯亚人死亡的原因。在诗人的观念中，阿凯亚人的军营是一个权宜的城邦，一支由公民共同体组成的军队。因此，诗人设想的政治关怀也是城邦的政治关怀。[20]两个领袖之间的冲突所以发生(I，1—303)，是因为阿克琉斯揭露了阿波罗降下瘟疫的原因——阿伽门农的自私行为。作为全军的领袖，他没有尊重阿波罗的祭司。由于被迫放弃了其最具分量的战利品——祭司的女儿，阿伽门农将怨气发泄到他的对头身上，控告阿克琉斯搞阴谋。通过夺走阿克琉斯喜爱的女奴，他为自己求得补偿。“好让你知道，我比你强大，别人也不敢自称和我相匹敌，宣称和我相近似。”(I，186—187，比较 287—291)双方

18　Raaflaub 1996a，1997a；Morris 1996；也参见 Starr 1977：ch. 6。

19　Redfield 1975：esp. ch. 3。亦请参见《伊利亚特》IX. 527—599 叙述的麦里阿格罗斯(Meleager)的故事。

20　Raaflaub 1993：47—48.

几乎动手，阿克琉斯退出了战斗。

虽然阿克琉斯是最伟大的战士，而且是女神的儿子，但仍然必须服从阿伽门农。阿伽门农所以更加强大，是因为他指挥着更多的人。这样一种复杂的形势，本来需要双方策略地、相互地尊重，但两人都缺少这种品质。阿克琉斯有理由批评其领袖，但他的批评让阿伽门农不可忍受，他感到自己受到了威胁，竭尽全力维护自己的面子。对诗人的许多听众来说，这样的场景真实可信，可能还相当熟悉。它的政治意义在于下述事实：具有如此地位的两个领袖之间的任何争吵，都势必影响到整个共同体。阿克琉斯了解这一点：

> 总有一天阿凯亚人的儿子们会怀念阿克琉斯，
> 那时候许多人死亡，被杀人的赫克托尔杀死，
> 你会悲伤无力救他们；悔不该不尊重
> 阿凯亚人中最英勇的人。（I，240—244）

31 可是，主要的错误是阿伽门农犯下的。他清楚"规则"："我但愿将士安全，胜于遭受毁灭。"（I，117）由于让他最重要的盟友丢了脸，他已经使阿克琉斯免除了义务。因此，由于让亚该亚人遭受致命危险，他已经违背了他对共同体应尽的职责。

因此，如我们在第二卷（83—398）生动描写的人民大会上见到的那样，阿伽门农承受了人民不满的主要压力。他本意是要试探一下军队的士气，但士兵们接受了他回家的"邀请"，冲向船只，明白无误地昭示：他们已经对他的领导能力失去了信心。最后，奥德修斯成功重建了秩序，但一个叫特尔西特斯（Thersites）的人继续抱怨。他既无权威，也无权力，但他所说的话呼应了阿克琉斯，明确表达了军队当时的情绪："你身为统帅，不该让阿凯亚人遭灾难。"（II，233—234）特尔西特斯向人民大会发出的抛弃阿伽门农的请求并不成功（236—238），但他的话已经说出，而且奥德修斯需要反驳"多数人的领导"（203—204）一事，显示了阿伽门农所引起的危机的深刻程度。[21]

在特洛伊方面，领袖对公共利益所负的责任也受到了强调。赫克托尔之名的意思是"持有者"或者"保护者"。而他所以受人尊敬，是因为他所有的努力都是全心全

21　关于特尔西特斯一节，见 Gschnitzer 1976，Rose 1988；关于特尔西特斯，见 Kirk 1985：138—139。

意地要拯救他的城邦。[22]他的儿子叫斯卡曼德里奥斯(Skamandrios),特洛伊人称他为阿斯图阿那克斯(Astyanax,即城市之主),“因为赫克托尔是伊利昂的干城”(VI,402—403)。绝大多数时候,他令人敬佩地履行自己的职责,但是,因为他没有听从理想的建议(他那有预言能力的兄弟波吕达马斯[Poulydamas]的意见),而且忽视了士兵的意见(XII,210—250; XVIII, 243—313),他也造成了失败,最后导致了自己的死亡。由于他担心人民会因其造成的特洛伊人的败北而谴责他,他最终选择了拒绝撤退到城内,而与阿克琉斯正面对抗。

赫克托尔的弟弟帕里斯(Paris)的命运更糟。由于拐走了斯巴达巴赛列斯之妻海伦,而且从他家里偷盗了许多珍贵之物,他应当为战争带给特洛伊人的苦难负责。不过,他并非唯一应当负责的人。早在战争开始之前,阿凯亚人派使者到特洛伊,欲带回海伦及被盗之物。使者们在人民大会上发表了演说,但人民大会因为被一个受了帕里斯贿赂的人说服,拒绝了他们的请求(III,205—224;XI, 123—125, 138—142)。因此,所有的特洛伊人都分担了帕里斯行为的责任以及战争的后果。当潘达罗斯(Pandarus)违反停战誓言,用箭射伤麦涅拉俄斯(Menelaus)时,当特洛伊人的人民大会再度不支持归还那个双方为之争斗的妇人和财产时(IV, 69—182; VII, 344—411),他们的事业的非正义性表现得更加清楚了。如狄奥麦德斯(Diomedes)指出的,即使是蠢人现在也能看出来,“死亡之索已经绕上了特洛伊人的脖子。”(VII,399—402)不奇怪的是,尽管有人民大会的参与,这场战争在特洛伊人中间并不受欢迎。而帕里斯“被他们全体如黑色的死亡来憎恨”(III, 454。比较 VII,390)。赫克托尔也严厉地谴责他的弟弟:“特洛伊人太胆怯,否则你早就穿上石头堆成的衬袍,因你干的坏事。”(III, 56—57)

如果没有坚强的领袖,人民会缺少实力,而精英阶层中也无人准备公开暴动反对他们最高的巴赛列斯。因此,交战双方中没有任何一方因对领袖表示不满后,继之以实际行动,大众看起来也容易控制。然而,这些在战斗中作战、在人民大会中坐着的人,至少代表了一种潜在的力量。否则,阿克琉斯、赫克托尔和特尔西特斯责备人民的被动就毫无意义了。在《奥德赛》中,两者间的紧张表现得更为鲜明。

因为自己的财产不断受到母亲帕涅洛帕(Penelope)那些桀骜不驯的求婚人的消耗,奥德修斯的儿子特勒马科(Telemachus)试图通过赢得人民大会的支持,以向求婚人施加压力。一个奥伊科斯的问题,即使该奥伊科斯属于某一领袖,也是私人间

---

22 Nagy 1979: 146.

题，不是公众关心的事情，因而并非人民大会的事情（*Od*. II，25—45）。所以，特勒马科强调的是，由于求婚人不守规矩的行为，它会给共同体的声望造成损害，而神灵报复的危险将给整个共同体造成同样的伤害（62—67）。所以，他向全体人民的团结申诉，强调其宗教和道德方面的关怀。人民虽然为其热情所感动，但仍保持沉默（81—83）。尽管征兆显示而且预言家预见了即将来临的灾难（161—169），求婚人仍拒绝放弃他们对王后和王权的争夺。

睿智的门托尔（Mentor）于是采用了一种不同的方法。奥德修斯是一个优秀和正义的巴赛列斯（230—234，比较：V，8—12），所以共同体对他和他的家庭负有义务。由于忽视了这些义务，共同体就违反了传统的规则，树立了一个不好的先例：既然对优秀的领袖缺少奖励和激励，将来也就不会有巴赛列斯会把共同体的利益置于自己的利益之上了。虽然求婚人不可能因其粗暴行为而真正受到谴责——因为通过伤害奥德修斯一家，他们本人的生命也处于危险之中（II，235—238，参见 281—284，那里对贵族为权力和地位展开的过分的争斗做了精彩的评价），但"现在我谴责其他参加会议的人，你们全都默默地安坐，一言不发，人数虽多，却不想劝阻少数求婚人"（239—241，Shewring 英译）。在这里，对人民被动的批评被转换成一种直接的请求，而且是由共同体中一个令人尊敬的成员表达出来的。那就是，人民本身应当为共同的福祉负责。但是，门托尔本人并不掌握权力，而人民，像在《伊利亚特》中一样，没有把集体的感情转变成行动。可是，人民的反应仍然受到了密切关注，在某一恰当的时机，他们也许会突然发挥要大得多的作用。确实，在史诗后来的叙述中，当求婚人发现他们伏击特勒马科的企图失败后，他们就担心：现在，特勒马科可能有能力煽动人民来反对他们。 33

与特勒马科相反，门托尔的论证严格地局限在政治层面：看起来属于私人的事务，由于事关共同体安全，而且会影响到将来领袖和共同体之间的关系，因此也就是全体的福祉，所以实际上对整个共同体来说都是重要的。正因如此，人民必须表明立场。贵族领袖履行了关心共同体的义务，公民以高位和荣誉奖赏他，但同时也需要人民相应的自然参与。

阿克琉斯装饰豪华的盾牌上，有一个场景描述了一场审判（*Il*. XVIII，497—508）。审判在集会场所（*agora*）举行，出席者有端坐的贵族法官和广大的群众。对我们理解司法的发展来说，该场景相当重要。[23] 尽管关于它程序上的细节仍有争议，

23　Gagarin 1986：26—33，Edwards 1991：213—218，Westbrook 1992.

但有两个方面是必须强调的。第一，那些向公众发表演讲的巴赛列斯，无论在什么情况下，都手持权杖（*Il*. I. 86，279；*Od*. II. 37—38）。史诗详细叙述了阿伽门农权杖的历史：赫淮斯托斯（Hephaestus）为宙斯制造了它，阿伽门农最后从祖先那里继承了它（*Il*. II，100—108）。“现在阿凯亚人的儿子们，那些立法者，那些在宙斯面前捍卫法律的人，手里掌握着权杖。”（I，237—239）权杖、领袖的魅力以及作为法官的职能，所有这些都来自宙斯，所以那些手握权杖的演说者所说的话，所做的事，据说都被宙斯合法化了。可是，与古代近东不同的是，领袖既没有被混同于最高的神灵，也不被认为是它在人间的代言人（见第九节）。因此，巴赛列斯本人也要服从他执行的习惯和规则，于是，这些习惯和规则也就变成了一个平台，在这个平台上，人们对他的表现进行估价、批评，最后，是对他进行控制。第二，公共的事件或者行动，如审判、战利品的分配、制定政治决议等，是在人民大会上发生的。具有典型意义的是，在阿伽门农和阿克琉斯争吵过程中，从它的爆发（I，11—32）到两个领袖正式和解（XIX，54—276），每一个阶段都是在人民大会上发生的。通过恰当和大方地修复他造成的损害，阿伽门农获得了更高的声望，成为“更公平”的人，“同被自己得罪过的人谦言和解，对巴赛列斯而言不是屈辱的事情。”（XIX，181—183）谁也不会不犯错误（83—144），所以，关键是要为预后、修复与和解铺平道路。既依赖于领袖的力量，但又遭到他们之间斗争威胁的共同体创造了有效的机制，来克服此类分裂，并奖赏和解行为。

34

最后，《奥德赛》还特意说明了上层和下层、富人和穷人、强者和弱者之间的关系，其中许多地方注意到社会无特权者的悲惨处境。他们的困境与人类命运的变化联系在一起，一个巴赛列斯可能成为乞丐、逃亡者或者奴隶，奥德修斯和优迈奥斯（Eumaeus）是其中的显例（*Od*. XIII，429ff.；XIV，191ff.；XV，404ff.）。这些外人都受到宙斯的保护。史诗有关法埃西亚人和奥德修斯家族成员的描写，在这方面具有典型意义。而那些求婚人——贵族青年中的精英分子，则有意识地违反了社会普遍接受的习俗，因此，他们的灾难是罪有应得，是神灵和义人给他们的适当惩罚。[24]

所以，在史诗中，共同体生活和关系中存在的基本问题占有突出地位。诗人利用传统的神话叙述方式来反思对他的听众来说重要的政治和道德问题，并把它们戏剧化。通过创造社会行为正面的和反面的例子，通过揭示特定行为的原因和后果并把它们与共同体的福祉联系起来，诗人提高了听众的意识水平，强迫他们思考，并且教

24　Havelock 1978：ch. 9.

育了他们。[25]

4. 赫西奥德

一般认为，赫西奥德生活于公元前七世纪初。他同样看到了共同体福祉遭巴赛列斯不负责任的行为威胁的情况。他的注意力不是集中在贵族间的政治斗争以及他们在军事方面的领导上，而是他们作为法官的职能（*Theogony* 80—93；*Works and Days* 27—39，219—264）。[26]由于注意到他们的腐败和做出“歪曲判决”的倾向，赫西奥德对正义和个人以及共同体兴旺之间的关系进行了思考。在讲述了一系列强有力的比喻和神话后，他描述了宙斯最重要的职能：正义的保护神。他降福给那些公平的人，惩罚那些不义之徒。狄克——正义女神和宙斯的女儿 35

> 紧跟那些贪图贿赂、用欺骗的审判裁决案件的人，
> 无论在哪儿强拉正义女神，都能听到争吵声。
> ……
> 无论什么时候，只要有谁用狡诈的辱骂伤害她，
> 她即坐到克洛诺斯之子、其父宙斯的身旁，
> 数说这些人的邪恶灵魂，直至人们为其巴赛列斯存心不善、
> 歪曲正义做出了愚蠢错误的判决而遭到报应为止。*

一个人的腐败和不公正会给整个城邦带来祸害，这些祸害包括饥荒、瘟疫、牲口和妇女的不育，以及战争的破坏（238—247，参见 *Il*. XVI，384—392）。相反，“人们如果对任何外来人和本城邦人都予以公正审判，他们的城市就繁荣。”（235—237，参见 *Od*. XIX，109—114）如人类的支持者普罗米修斯（Prometheus）的神话所说，人类本身应当为这个世界上罪恶的起源和流行负责（*Th*. 521—616；*WD* 47—106），

25　Herington 1985：67—71。有关诗人作为教育者更多的书目见 Raaflaub 1991：249—250 n. 144。关于荷马史诗中的政治思考问题，见 Raaflaub 1988：266，1989：8 n. 12；Nicolai 1993，Spahn 1993；Hammer 1998，以及即将出版的著作。

26　对其中“自传”背景（第二部分）的不同估价见 Gagarin 1974，Erler 1987，Nagy 1982、1990a：ch. 3。进一步的讨论见 Spahn 1980，Millett 1984。更详尽的书目见 Raaflaub 1993：59—64。

*　赫西奥德的中译文大体遵循赫西奥德：《工作与时日、神谱》，张竹明、蒋平译，商务印书馆，1991 年版，仅在个别地方为统一译名做必要的改动。余同。——中译者

如果继续为恶，他就会继续伤害他自己、他的共同体以及他的后代。所以，从逻辑上说，通过了解现世悲惨状况产生的原因、后果并据此调整自己的行为，人类本身有责任改变现状。

这是巴赛列斯们的主要义务。但是，共同体中地位低下而软弱的成员虽无力改变权力的分配（*WD*，202—212），也应分担这一义务。他们要为他们自己的生活承担适当的后果，行事公正，工作努力，并且在他们自己的小天地中实现"良好的秩序"。如果他们已经意识到真相，但仍和那些选择不义道路的人共谋，他们也要分担责任（27—36，106—107，213—218，274—297，298ff.），或者在该制度下受到惩罚。最重要的是，他们可以指导那些掌权者，要求他们公正而负责地行事。

赫西奥德非常坚持这一点。《工作与时日》的第一部分是"给王爷们的教导"，致力于利用正义和恰当的程序推进共同责任的观念。[27]虽然诗歌描述的是一个充满了不公的不完美的世界，其中上层和下层一样行事，但《神谱》为我们展示了神灵中存在的、宙斯公正领导下的理想世界。对任何巴赛列斯来说，它都是样板。该诗把宇宙的产生和神灵的谱系结合起来，解释了现存的神灵和宗教世界长期而复杂的演化过程。在这样一个框架内，赫西奥德利用谱系学和人格化手段，将重要的社会和政治因素及价值观念概念化，并把它们联系和组织起来。例如，如果说宙斯的妻子之一特米斯（Themis）生育了优诺米亚（Eunomia）、狄克（Dike）与埃伊瑞涅（Eirene）（*Th*. 901—903），那我们就会认为，由于特米斯的意思是尊重正义的传统规则，所以宙斯统治的一个重要特征就是鼓励优良的秩序（优诺米亚）、正义（狄克）与和平（埃伊瑞涅）。

36

《神谱》的政治含义在其序诗中有所表现。它是献给缪斯——诗人的保护人的。他们的诗歌是专用于赞颂宙斯的，他"在地位和力量上都超过其他神灵"（49），而且"公平地给众神分配了财富，宣布了荣誉"（73—74）。所以，当他们"公正地审理争端时，做出公正的判决，并且以无误的坚定和智慧，快速结束某些巨大的争端"时，当他们用温柔的话语拨正航向时，宙斯和缪斯都特别保护巴赛列斯，人民也像敬重神灵一样尊敬他们（81—93）。一般来说，宙斯对众神的统治也是受到尊重的，因为他的统治不仅仅依靠军事上的勇气、强力和成功（629—716，820—868），而且还基于一系列精明和策略的典范性措施。他弥补了先驱犯下的错误，证明自己是一个慷慨的领袖，他的友好产生了忠诚（651—663，390—400）。通过公正地分配权力，他确保了众神对其

27　West 1978：3—30，Martin 1984；对此表示怀疑的观点，见 Heath 1985；同样见 Havelock 1978：ch. 11。

统治的支持(881—885)。他把自己的制度建立在由一系列正面价值观组成的宽广基础上，这些价值观分别由他的妻子和子女们代表(886—917，见上文)。因此，对《神谱》的政治解读揭示出一幅内容丰富的画面，传统上它置身于行动、神话和家系之中，但现在它演变成一种充分的、对共同体的福祉来说必要的价值观念和行为模式。[28]

有趣的是，赫西奥德并未利用荷马所采用的另一种方法：直接向人民大会请求。部分是因为他不相信城市以及集会场所，那里有的是争吵和政治(27—32)；部分是因为小农需要努力工作，以免陷入债务和穷困(*WD* 298—316，361—364，393—413)，所以没有余力参与共同体政治。事实上，赫西奥德建议他的公民同胞远离甚至铁匠铺这样的地方，因为在寒冷的冬天，那里聚集着懒汉(493—494)；相反，他鼓励他们把注意力放在工作、家庭、农场以及和邻里处理好关系上(243—251)。这些要求人们退 37 出公共领域的建议很快就被梭伦抛弃了(见本章第六节)。

5. 提尔泰奥斯到提奥根尼斯

古风时代绝大多数诗人的诗篇都仅有少量残篇传世。但即使是这些残篇也显示：诗人们对困扰他们的共同体的社会和政治问题有深刻认识，因此使我们能够看到影响早期政治思考的趋势和紧张关系。

约公元前650年，斯巴达爆发了一场被奴役的美塞尼亚(Messenia)人的起义。在此关键时刻，提尔泰奥斯创作了一系列哀歌，以鼓舞斯巴达军队的士气。无论它们是在何背景下表演的，诗歌所表达的城邦团结和公民士兵理想给人以深刻印象。通过拯救自己的城邦，这些公民兵证明了他们的优异。“英勇杀敌为祖国而战，死于最前线最美好。”(10. 1—2W；参见 12W[第一部分])将此种公民的美德明确扩展到包括普通人在内的所有公民，已经远远超出了《伊利亚特》对士兵贡献半遮半掩的认可，它强调的是城邦作为本质上平等的“公民国家”的性质(本章第三节)。在斯巴达那种特殊的条件下，这一事实比在其他地区更早得到公开承认，并且产生了制度上的后果(本章第七节)。提尔泰奥斯要求所有公民为城邦的福祉承担其义务的诉求，自然局限于他们在方阵中的军事职能方面，[29]而梭伦很快就在社会和政治领域尝试扩大这

28 Solmsen 1949：3—75，Brown 1953：7—50，Raaflaub 1988：216—220(其中第218页讨论了宙斯的统治与其祖先之间的差异)。

29 Bowra 1938：37—70，Jaeger 1960：315—317 = 1966：103—142，Podlecki 1984：92—105. 关于其表演背景，见 West 1974：9—18，Bowie 1986，1990，Murray 1991b。

种团结(本章第六节)。

同样生活于公元前七世纪中期的阿尔基罗科斯的立场是彻底个人主义式的。他鄙薄传统价值观,对社会上层持批判态度。荷马式战士的理想是宁可光荣战死,也不愿可耻地逃跑和长命,斯巴达母亲希望她们的儿子回来时“或者带着盾牌,或者躺在上面”。阿尔基罗科斯则高兴地承认,他曾经抛弃自己的盾牌,以便逃得更快,“但我逃跑了,那又有什么关系?让盾牌留那儿吧,我还可以另买一个同样好的。”(5W,Lattimore 英译)人们认为,荷马的英雄高大、漂亮而高雅,几百年后,这些素质对上层仍然非常重要(Xenophanes 3W),但对阿尔基罗科斯来说不是这样:

38

那位将军我不喜欢,他迈大步,
鬈发整齐,自鸣得意。
我宁愿看见一位将军,腿弯人矮,
两脚站得稳,心中勇敢。* (114W)

对上层来说,财富和权力是必需的。对此,阿尔基罗科斯又不表赞同。相反,作为雇佣兵的一员,他仅仅依赖于自己的资源。“我靠长矛揉制面包,弄到伊斯玛洛酒,我将这酒饮尽,然后倚靠着这支长矛。”[30] ** (2W; 参见 Hybrias, *Scol. Anon.* 909P.)对于把政治思想从现存传统和社会控制中解放出来而言,这样的独立必不可少。

公元前七世纪后期和公元前六世纪的希腊处于一个危机和变化迅速的时代。在许多城邦中,社会的紧张和上层间激烈的竞争导致最高权力被僭主(该词含义广泛,包含多种形式的个人统治)篡夺。[31] 上层滥用权力的行为遭到抵制,成功的非上层成员要求参与政府,贵族失去了他们内部的和谐以及许多权力和权威。在这样的压力下,贵族被迫重新考虑他们的价值观,并为他们以前习以为常的东西辩护。于是,一套贵族道德体系逐渐兴起。[32] 围绕着这些问题所进行的斗争,在《提奥根尼斯诗集》(*Theognidea*)中反映出来。该诗集是不同时代不同作者的短篇哀歌集,其核心是公

* 水建馥译文,见《古希腊抒情诗选》,第 53 页。——中译者

30 Rankin 1977, Burnett 1983: 15—104, Podlecki 1984: 30—52. 关于盾牌,见 Schwertfeger 1982。亦见 Nagy 1976, 1979: 243—252。

** 水建馥译文,第 49 页。——中译者

31 Berve 1967, Pleket 1969, Kinzl 1979, Stahl 1987, McGlew 1993, Stein-Hölkeskamp 1996; 亦见 Rösler 1980。

32 Arnheim 1977, Donlan 1980: ch. 2—3, Stein-Hölkeskamp 1989, Nagy 1996; 亦见 Greenhalgh 1972, Donlan 1973。

元前六世纪墨伽拉的诗作，以对青年人库尔诺(Kyrnos)讲话的口吻表达。[33]

提奥根尼斯意识到，除非贵族避免采取那种可能触发冲突(斯塔西斯)与僭主政治的行动和态度，否则他们的命运就被注定了(39—52)。社会流动形成了另一种威胁：非上层社会成员地位的上升，让人们感受到了他们的影响(53—58 强烈地表现了这一点)，而且贫困化的上层社会无力扮演其公共角色(173—178，667—670)。让提奥根尼斯感觉恐惧的是，贵族中的某些家族正试图通过与那些富有的、非上层家庭的联姻来挽救自己的命运(183—196，1109—1114)。所有这些都解释了为什么提奥根尼斯坚持贵族的排他性，并认为他们高人一等，因为它的基础是多年来的成就和领袖 39 地位，以及与此相适应的、他们天生具有的、自然遗传的各种素质，所以，这些是无法获得或者学来的。“孕育和养育一个人要比给他一颗高贵的心灵更容易。迄今人们还没有找到一种方法，可以把一个笨蛋变成聪明人，把一个坏人变成好人……通过教育，一个人根本没有可能从坏蛋变成善人。”(429—438，Fraenkel 英译)取代古老而且主要是社会性的贵族(*agathos* 或 *esthlos*)和非贵族(*kakos*)之间存在区别的，是道德内涵(善或恶)现在取得了支配地位。在人们进行的类型学划分中，所有正面的素质都被归之于贵族(例如 145—150，315—322，611—614，635—636)，他们因此声称，只有他们能够管理城邦。而所有负面的特点都被归之于卑贱者(*kakoi*)，人们认为，他们先天不具备领袖素质。无论他们在哪里掌握权力，灾难均不可避免(667—680)。潜藏在此观点后面的这套术语和偏见，对政治和政体思考具有长久的影响。[34]

因此，不奇怪的是，提奥根尼斯给库尔诺的教导以下面这段话开头：

> 好好想想，不要贪求通过不正当行为或者侵犯正义所得到的成就、荣誉和财富。这是你首先要注意的。但是接着而来的，是永远不要和那些卑贱的人(*kakoi*)混在一起。将他们从你身边赶走，只与高贵的人(*agathoi*)待在一起。总是和他们在一起吃喝，总是和他们坐在一起，并且把取悦于国内那些有权(*dynamis*)者作为自己的任务。你会从善人那里学到善。一旦你和恶人混在一起，即使你曾经拥有的智慧，也会很快失去。(29—36)

33　Oost 1973，Legon 1981：106—119．但请参看本章第二节有关泛希腊的有效性和此类诗歌诉求的论述，见 Nagy 1985 和下述著作的一般论述：Figueira and Nagy 1985，Donlan 1980：ch. 3，Stein-Hölkeskamp 1989：ch. 3.2。品达(公元前五世纪前半期)的诗歌中也强调了类似的贵族价值观，见 Bowra 1964，Donlan 1980：ch. 3，Kurke 1991。

34　Hdt. III. 81；Ps. Xen. *Ath. Pol*. 1. 3—9；Donlan 1980：ch. 4.

将贵族作为一个严格分离的“等级”(*caste*)树立起来的企图并不成功,但在上层内部,基于友谊(*philia*)和相互义务的关系得到了加强,而且得到了制度化的固化:虽然贵族朋党(*hetaireiai*)、宴会和鸡奸等早已存在,如今却具有了越来越多的社会、文化和政治意义。[35]

6. 梭伦

雅典人梭伦因是立法家和“七贤”之一有很高的知名度(本章第七节)。他那个时代的雅典受到社会和经济危机的沉重打击,处于内战爆发的边缘。当时显然有两个相互对立的“派别”:富人、强大的人与平民(Sol. 5W. 1—4; 37W. 1—5)。公元前594年,梭伦当选为主要官员(执政官),并被赋予解决冲突的全权。如我们所见,双方最终都对他的措施不满,特别是那些“平民党”,他们曾希望,一旦他掌握权力,就会将富人相当多的土地分配给穷人(34W; 37W. 7—10; 参见 36W. 20—27)。[36]

梭伦一份纲领性的声明传到了今天(4W)。[37]他开篇强调的是人类对人类事务的责任:神灵不会伤害城邦,恰恰相反,是“公民们自己因为无情决心毁灭他们伟大的城邦”(1—6;参见 *Od*. I, 28—43)。最重要的是,梭伦对贵族的批判比更早期的作家要严厉得多(参见 4a/cW; *Theogn*. 39—52),认为应受谴责的是贵族的不义、贪婪和傲慢(7—14)。因此,他对后果的描述也比他们更加具体而大胆。他认为,狄克这个正义女神,因其“神圣的义务”被忽视(14),

> 虽然沉默,但清楚地知道经常发生和已经发生的事情,
> 时机来临,她肯定(*pantos*)会回来复仇;
> 因为作为无法避免的灾难,它将降临整个城邦……(13—17, Fraenkel 英译)

---

35 关于友谊(*philia*),见 Konstan 1997: ch. 1。关于朋党,见 Calhoun 1913, Sartori 1957, Rösler 1980。关于宴会,见 Murray 1990c, Slater 1991, Schmitt Pantel 1992。关于鸡奸,见 Dover 1978。

36 原始资料:Arist. *Ath. Pol*. 5—13, Rhodes 1981 and Chambers 1990 的注疏;Plu. *Solon*,注疏见 Manfredini and Piccirilli 1977。一般性论述见 Andrewes 1982, Manville 1990: ch. 6, Welwei 1992: 150—206, Murray 1993: ch. 11, Raaflaub 1996b,有书目。

37 Jaeger 1960: 315—337 = 1966: 75—99, Vlastos 1946, Stahl 1992; 关于更广大的背景,见 Meier 1990: 40—52。

其结果，是城邦将因奴役、内战和僭主政治而逐渐衰亡。

在赫西奥德那里，狄克是宙斯的女儿，当她受到腐败法官不公正的对待（相当实在地）时，她会向其父亲抱怨（*WD* 259—260；本章第四节）。在这里，她本身就代表了神圣的正义，而且其惩罚肯定会来临（16，28；参见 13．8，28，31）。她的报复所引起的灾难是"无可逃避的"，并且殃及全共同体和每一个共同体（*pasa polis*）。赫西奥德只能信赖宙斯的正义（"我相信宙斯的智慧不会认可这样的事情"，*WD*273）。赫西奥德所信仰的，梭伦为什么会了解？原因在于梭伦的思考是以经验为基础的和政治化的。赫西奥德关于城邦因遭受一个人的残暴统治而承受的后果的类型学图景完全来自史诗和近东传统。尽管他间接提到了战争，但他注意的是生理的而非政治的方面。[38]对梭伦来说，这样的后果完全是社会的和政治的：在他那时和此前，许多城邦都曾经历过。让人吃惊的是，它也正成为雅典经历的一部分。通过经验已经证明的、众所周知的因果链，梭伦把公民对社会政治权力的滥用与共同体所遭受的社会－政治伤害联系起来了。他用下面的话表达了这一联系的确定性和可预见性："大雪和冰雹的威力来自阴云，雷鸣产生于耀眼的闪电，城邦毁于豪强，而人民受专制奴役则因愚昧。人一旦登上高位，不会轻易被赶下台。"（9W）梭伦认为，自然法则和政治规则是可比的。它使梭伦坚信，他能够估价社会和政治的因果律，并以确定代替信仰（*pantōs*）。 41

前述纲领性诗篇接着说：

> 因此，公共灾难侵入每一个公民家中，
> 院门已无力将其挡在门外，
> 它跃过高高的院墙，虽然人们冲进里间
> 想躲在内室或密封的小屋里，它仍会把人探出。（4W 26—29）

每一个公民都受到了影响，因此，赫西奥德要人们专注于私人领域、努力工作并与邻里保持良好关系的建议并不可行，公共危机需要所有公民参与公共生活。更重要的是，梭伦对政治的经验分析证明，虽然贵族拥有资源和权力，但已不能承受不公正的行为，因为他们恶劣行为的后果也会毁灭他们自己。所以，梭伦的"教导"给公民们提供了一个明晰的选择方案：要么是"恶劣秩序，即杜斯诺米亚（*dusnomia*）"，这是

38　Walcot 1966：esp. 72—73，West 1978：213，Erler 1987：14—21.

城邦众多恶事之源头，他们了解它产生的原因，而且在它统治下会受难；要么是优诺米亚，即优良秩序，如果他们愿意为公共的善承担责任，他们能够恢复它（30—39，并见本章第七节）。

和赫西奥德不同的是，梭伦有权推行那些可以帮助实现其理想的措施。在后来的一首诗中，他自吹完成了两件大功：一是"解放土地"，拔除了标志着它的窘境的标志，因此也就解放了那些受债务奴役的人（36. 1—15W）。与之相联系的，还有全面废止债务奴役制度（Arist. *Ath*. *Pol*. 6；Plu. *Solon* 15）。"利用我在任上的权力，我完成了这些工作，调整公理与强权，和谐共处，这样我应允的事都已一一完成。"（15—17）从此以后，人身自由就成了雅典公民不可分割的权利。一是他颁布的法律。

42 "我制定法律，无贵无贱，一视同仁，直道而行，人人各得其所。"*（18—20）就早期立法家所关心的众领域来看，梭伦的立法是全面的。通过颁布法律、推行改革，梭伦领导下的城邦对传统的社会经济结构以及关系进行了深刻变革。城邦锻造了它缓解危机的工具，而且享有高于其公民的前所未有的权力。[39]

梭伦的政治改革中包括引入以财产划分等级，并据此决定公民政治参与水平的制度，以财富标准代替了出生标准（Arist. *Ath*. *Pol*. 7. 3—4；Plu. *Solon* 18. 1—2）；创建新的议事会，其成员由选举产生，任期有限制，职责是为人民大会准备并讨论议案（*Ath*. *Pol*. 8. 4；Plu. *Solon* 19. 1—2）。如果该记载真实的话，它肯定大大增强了人民大会的权威，平衡了传统贵族的"战神山议事会"的权力。因此，梭伦有可能，至少是最低限度地，将人民大会的会期以及权力正规化了。关于任何人只要愿意（*ho boulomenos*），都可以代表受到伤害的个人采取行动的法律（*Ath*. *Pol*. 9. 1；Plu. *Solon* 18. 6—7），新的上诉法庭（*heliaia*）的创建（*Ath*. *Pol*. 9. 1；Plu. *Solon* 18. 2—3），都增大了公民的公共责任。[40]总之，梭伦的措施相当完善，显示了他对其所面临问题的实质的深刻洞察力，并试图取得脆弱的平衡。他承认，在不损害贵族领导权的前提下，需要给予平民一定的参政权利和义务。[41]

---

* 中译文采自日知、力野译文。见亚里士多德《雅典政制》，生活·读书·新知三联书店，1957年版。——中译者

39 关于梭伦诗歌残篇的搜集，见 Ruschenbusch 1966。另见 Vlastos 1946；Havelock 1978：ch. 14；Eder 1986；Gagarin 1986：ch. 3。

40 请比较 ML 8 和 Fornara 1983：n. 19 关于开俄斯的人民议事会（*bole demosie*）的文件。关于元老院会议，见 Wallace 1989。

41 见本章注释 36 的书目，更多的书目见 Raaflaub 1996b：1062—1067。Wallace 1997 认为它比一般认为得更加民主。

7. 古风时代的立法家

在其他城邦，公民们也选择把解决冲突的责任授予一个拥有无限权力的立法家（例如，Hdt. V. 28—30. 1；Arist. *Pol*. III. 1285a30—b3）。这种方式的前提是公民们对公正裁决有相当信心，而且既需要拥有经验和权威的人物，又要有可用于改造现存条件的合适的政治与制度工具。反过来，它以下述假想为前提：政治和制度已经得到充分发展，所以在人们看来，城邦的政体（在该词最宽泛的意义上）不是神定的，或者是由传统固定的，而是可以依靠人的远见和决心改变的。

对于希腊人采用政治仲裁方式解决冲突的原因，我们只能想象。对于先知和立法家的作用，以及进行成文立法的可能性，他们可能是从近东了解到的（本章第九节）。多个城邦的并存；每个城邦各有自己的历史、传统、风俗和规则，使他们容易看到（虽然在一定限度内）城邦的政体和制度几乎能够无限变化；他们也容易注意到哪些变化有效，哪些无效。此外，在"殖民时代"，许多新的城邦在地中海和黑海沿岸建立起来。尽管这些城邦倾向于模仿其母邦的制度，但调整和变革肯定经常发生，特别是在殖民者常来自几个不同地方的情况下。阿波罗是殖民冒险的支持者，在殖民者出发之前，定期到它那里请示神谕。所以，虽然学界意见不完全一致，但可能的情况是：神谕所也发挥了某种保管、剔除法律的作用，并成为提供政治建议的中心。[42] 43

所以，后世传统知道许多曾作为立法家和改革家的强势人物也就不让人惊奇了，其中的几位被列入"七贤"中（后人虚构的归类，把不同的归类合并后著名人物要超过七个）。在希腊传统中，他们均与德尔斐（Delphi）有联系，他们超然于时代的冲突之外，如C. 迈耶（C. Meier）所说，占据"第三方"，因此成为有影响的知识分子和政治力量。[43]例如，据希罗多德（Herodotus，I，170），公元前六世纪中期，当伊奥尼亚人受到波斯人威胁时，米利都的泰勒斯（本章第八节）建议在特奥斯（Teos）（以弗所之北）建立一个全伊奥尼亚人共同的政府和管理中心（*bouleutērion*），因为那里是伊奥尼亚的中心。其他的城邦，仍然由不少于原居民人数的人居住，可以看作类似于德麦（demes，即地区）性的单位。如果实现，这个建议会把伊奥尼亚改造成一个统一而集权的城邦。

---

42 Barker 1918：3—6，48—49；Forrest 1957；Kiechle 1958；Malkin 1987：ch. 1；Meier 1990：40—52。

43 Meier 1990：42，44. 关于七贤，见 Snell 1938，Gärtner 1975，Fehling 1985。

公元前四世纪的政治学说相信，“法律法典化”曾经是古风时代希腊的普遍现象，近现代的历史学家大多接受这一看法。然而，如 K.-J·霍尔克斯坎普（K.-J. Hölkeskamp）揭示的那样，大规模的法典化是例外，仅在雅典和哥尔琴（Gortyn）得到文献证实。在绝大多数情况下，立法限于单项法律或者一系列法律条文，与当时严重威胁国内和平的特定问题有关。即使如此，将颁布成文法典作为解决潜在与有害冲突的方法，仍然是一个重大进步：它减少了官员们做出决定的自由，暗中也限制了那些产生这些官员的、居领导地位的家族的权力。它还限制了自助，并把城邦的权力置于公民自由行动之上。通过创造对城邦的共同义务，以及分享城邦提供的保护，这些法律提高了勃兴的公民权和共同体观念的地位。法律不断增长的确定性和对法官、官员任意处置权的消除，既有助于改善非精英阶层的地位，也对精英阶层有利，因为它减少了冲突发生的可能性，从而降低了因落入僭主统治下而遭受的集体损失。[44]

44

雅典人德拉古（Draco）关于杀人罪的法律提供了一个很好的例子。它很可能是作为对公元前 636 年“基伦（Cylon）事件”（这是一场失败的建立僭主政治的尝试，虽然已经得到安全的许诺，但仍以大屠杀告终）影响的反应而于公元前 622 年颁布的。这一事件给共同体打上了深深的烙印：人们认为，地位显赫的阿尔克迈翁（Alcaemon）家族应对此负责，并强迫他们流亡；在精英阶层中，此事可能引起了一系列仇杀；宗教权威人物——克里特的埃庇美尼德斯（Epimenides）——进行了净化城邦的活动。[45]因此，杀人罪法律中引入了许多程序，用以解决那些对城邦特别敏感同时对城邦有潜在伤害的冲突。它区分了预谋杀人和无意杀人；使自助（传统的补偿方式）依赖于法庭的判决；为此组建了一个特殊的法庭（the *ephetai*）；如果是无意杀人，让杀人者安全流放，并使其与被害者家庭的和解更加便利。[46]

如梭伦的例证所示，立法和制度变革也是服务于解决问题和稳定共同体。克里特德勒鲁斯（Dreros）早期（公元前 650—前 600 年）的一条法律宣布，“城邦已经决定：如果一个人已经担任过科斯莫斯（*kosmos*），在未来十年内，他不得再担任同一职务。如果他确实像科斯莫斯那样行事，不管他曾经做出什么样的判决，他将得到双倍

44　关于法典化，见 Bonner and Smith 1930：ch. 3，Gagarin 1986：ch. 3—4，Camassa 1988、1996。（另一个例子是罗马的《十二铜表法》）。相反的观点见 Hölkeskamp 1992a，1992b，and 1999。立法的意义，见 Ruschenbusch 1960：149—152、1983，Eder 1986，Gehrke 1993，Sealey 1994：ch. 2。关于公民权，见 Manville 1990：79—82，Walter 1993：190—192。

45　Lang 1967，Welwei 1992：133—137.

46　*IG* I³ 104，ML 86，Fornara 1983b：no. 15. Ruschenbusch 1960，Stroud 1968，Gagarin 1981，Humphreys 1991，Welwei 1992：138—146.

惩罚，而且在其有生之年失去担任该职务的权利，而他在担任科斯莫斯期间所做的任何事情，都将被视为无效。”科斯莫斯是主要官职，禁止在间隔短时间后连续任职，可以设想，这一规定肯定与该职务的负面经历有关。它的目的是为打破任职者例外的 45 情形，并且防止他为自己和家族集聚过大的权力。[47]此类规定每一条的预见力都有限，但它们的总和所覆盖的广泛的可能性、所表现的隐藏在古风立法家背后的思想分量，都给人以深刻印象。[48]

我们对其中几次政治立法的范围和背景了解较多。例如，公元前八世纪，斯巴达人完成了对拉哥尼亚(Laconia)的征服后，为他们自己取得了最好的土地，建立了一个依附城邦的体系(称庇里阿西人[*perioikoi*])，并且奴役了美塞尼亚。半个世纪后，由于在阿戈斯(Argos)手下吃了一次败仗，美塞尼亚的奴隶(黑劳士)又发动了起义，引发了斯巴达严重的危机，人们提出了重分土地的要求。其结果，是斯巴达公民(斯巴达人)把自己转变成了一种职业战士。他们那种共同体本位的生活方式由国家分配的农场以及黑劳士的劳动支撑。虽然经济和社会的分化并未被消灭，但在他们作为公民和士兵发挥其公共职能时，斯巴达人日益把他们自己视为平等者或者“相似者”(*homoioi*)。尽管斯巴达独特的社会和教育体系是缓慢发展的结果，其基本组成部分引入更晚，但意识形态最终将所有这一切归之于传说中的一个立法家——吕库古斯(Lycurgus)。近现代的学术已经剥去了这一传统的神话色彩，但至少其中的三项制度可以相对确定地归于公元前七世纪。它们分别是：第一，公民士兵的职业化及其经济支撑体系；第二，因黑劳士、庇里阿西人和斯巴达人之间明确的区分而导致的对公民权的界定以及公民的特权和义务；第三，通过法律使政治制度正式化(大瑞特拉[the Great Rhetra])。[49]

除普鲁塔克引用过外，瑞特拉在提尔泰奥斯的诗歌中(4W)也有所反映，在那里它与美塞尼亚战争(约公元前650年)联系在一起，内容包括将共同体划分为新的领土单位，重新组织有关制度。议事会(*gerousia*)由30名终身任职的成员(年龄60岁以上，因此被称为长老[*gerontes*])组成，其数量肯定比精英阶层的家庭数量要少，所以其成员资格不再是所有这些家族自动的特权。两个巴赛列斯是议事会的成员。他们虽然保留着世袭继承及其他特权，但已经完全被组合进城邦的集体领导机构中了。

47　ML. 2有译文、注释以及书目，另见 Fornara 1983b: no. 11, Ehrenberg 1943。

48　见 Körner 1993, van Effenterre and Ruze 1994, Hölkeskamp 1999 搜集的有关资料。

49　Oliva 1971, Cartledge 1979, 1980, Mosse 1983, Hodkinson 1983、1997(另有许多论文); Christ 1986(1—72有学术史简介)及其书目(471—503); Murray 1993: ch. 10, Kennell 1995, Thommen 1996。

46 人民大会在指定的地点定期集会，其时间与一个阿波罗节日有关。集会的人民(*damos*)有权做出决议，但这一权力受到巴赛列斯和长老们权力的制约，他们负责向人民大会提交建议，控制着讨论，或许甚至可以拒绝接受那些“歪曲的选择”。[50]虽然人民被赋予最高权力(*kratos*)，但其制度仍相当平衡。与早期的、荷马史诗所反映的不那么正式的制度比较，它意味着决定性的进步：领袖、议事会和人民大会得到最低程度但有效的制度化，它们之间的关系和权力也界定了。它已经向在城邦中确立“政治领域”、将城邦作为公民共同体概念化、提高公民参与城邦事务和为其承担义务方面，迈出了一大步。

相应地，提尔泰奥斯强调城邦作为共享式共同体的性质。它取代了以前个人要求的权利(本章第五节)。他的一首后来被称为《优诺米亚》的哀歌包含着瑞特拉的摘要，其中也许提到了优诺米亚这个词，所以它被等同于优诺米亚的理想，并且把它作为解决在同一首诗中描述的危机的出路(4W)。其他作家也强调过同样的理想，梭伦的诗歌(4W)明显与之相类(本章第六节)；赫西奥德将优诺米亚作为宙斯和特米斯的女儿、狄克和埃伊瑞涅的姊妹介绍(本章第四节)。另一个斯巴达诗人阿克曼(Alcman)将她作为说服(Peitho)女神的姊妹，远见(Promathea，64P)之神的女儿。斯巴达传统坚称，早期那个冲突和不和谐(*kakonomia*)的国家已经被转变成一个优诺米亚的国家，确保了她长期的稳定(Hdt. I. 65—66; Thuc. I. 18)。因此，优诺米亚的理想不仅仅代表良好的社会秩序，而且也是政治解决危机和冲突、完善城邦的手段。它代表了古风时代立法家的目标，浓缩了早期政治思考所关注的主要方面。[51]

梭伦强调的是优诺米亚和杜斯诺米亚之间的对比。在后者中，“优良法制”受到干扰，坏的法制取得胜利(4W,30—39)。优良秩序的缺失还可以被描述为阿诺米亚(*anomia*，无法制)或者卡科诺米亚(*kakonomia*，坏法制)。后来，优诺米亚被平等(*isonomia*，见下文)修正。因此，古风时代的宪法术语是以传统理想优诺米亚以及基于它的“秩序”观念为基础的，[52]其中的差异则以其与超凡的“优良秩序”——贵族统治的传统共同体——进行比较来描述。

47 平等与这种传统观念的结合具有决定意义。在与僭主进行斗争的过程中，贵族们发现，他们原来习以为常的某些东西的政治价值，那就是他们对权力和政府的分

---

50 Oliva 1971: 71—102, Cartledge 1979: 131—135, Murray 1993: 165—171, Ruze 1991.

51 关于优诺米亚，见 Andrewes 1938, Ehrenberg 1965:139—158, Meier 1970: 15—25。在整个古典时代，它一直是一个强有力的观念，是传统贵族秩序实质的缩影。见 Ps. Xen. *Ath*. *Plo*. 1. 8—9。

52 Ostwald 1969: esp. 62—95; Meier 1970:15—25.

享、他们的政治平等(伊索诺米亚,有时被修正为伊色高里亚[isegoria],即"言论平等")。原则上说,伊索诺米亚既可以表示"法律面前的平等",也可以表示"基于法律的平等、平等地分享、平等地参与",特别是就政治领域而言。克罗同(Croton)的医生阿尔克迈翁(Alcmaeon,可能生活于公元前六世纪后期和前五世纪早期)向我们展示了这一概念在实际生活中应用的情况。"健康是各种力量——湿与干、冷与热、苦与甜以及其他力量——'平等分权'(伊索诺米亚)的结果,疾病的产生是因为其中一种力量取得了统治权(*monarchia*),因为任何一种力量的独占都是毁灭性的……健康就是各种质料按比例混合。"(DK 24 B4, tr. KRS no. 310)阿尔克迈翁将伊索诺米亚应用到医学上,证明当时流行的是把该词理解成"平等分享"和"政治平等"。阿拉克西曼德(Anaximander)流传至今的唯一残篇可能也间接提到了伊索诺米亚(本章第八节),所以可能的是,到公元前六世纪中期,该词已经存在。[53]

如今平等是一个有弹性的观念,根据它应用的集团的规模和构成来界定。伊索诺米亚所表示的"政治平等秩序"虽然最初局限于贵族,后来却扩展到包括所有有资格在重装步兵方阵中服役的公民——他们中的绝大多数是非贵族阶层的农民。在斯巴达,这些公民-士兵的政治权利因瑞特拉而得到提高和正式认可;在雅典,公元前六世纪末,通过另外一个富有想象力的领袖克利斯提尼(Cleisthenes)的改革完成了变革。两者之间的重要差别体现在:斯巴达的公民被称为相似者(*homoioi*),雅典公民则被称为伊索伊(isoi,即平等者)。[54]

克利斯提尼的制度同时还希望解决一场严重危机。梭伦改革几十年后,居领导地位的家族之间的连续斗争使庇西特拉图建立了僭主政治。他的统治受到欢迎,成功地使共同体获得了和平,进一步整合了共同体,而且改善了经济状况。然而,他儿子的统治很快变成了压迫。[55]公元前510年,僭主家族终被逐出,但那些获得解放的贵族立刻重新开始了传统的内争,结果造成了雅典的内战和外国的干涉,直到雅典人民发起武装起义,赶走了其中一个派别的领袖以及他的外国支持者,使克利斯提尼得以完成一系列影响深远的改革。改革措施在此之前已经提出,显然得到了广泛接受 48

53　关于伊索诺米亚,见 Vlastos 1953、1964, Ostwald 1969: 96—160, Pleket 1972, Raaflaub 1985: 113—117。关于阿尔克迈翁,见 Vlastos 1953: 344—347、363—365, Guthrie 1962: 341—359, Triebel-Schubert 1984。

54　关于克利斯提尼和伊索诺米亚的关系,见 Raaflaub 1995: 49—51。关于斯巴达的相似者,见 Cartledge 1996a。最后,在发达民主中,平等被扩展到所有公民阶层,因此伊索诺米亚几乎就等于德莫克拉梯亚(*demokratia*,例如:Hdt. III. 80. 6)。

55　Berve 1967: I. 41—77, Andrewes 1982b, Lewis 1988, Eder 1992.

（公元前508或前507年）。阿提卡的广大领土被划分成100多个德麦（"地区"，大多是乡村，部分是城镇），并被赋予重要的崇拜和自治职能，然后把德麦合组成三一区（*trittues*）和部落（*phulai*），以使每个部落能将不同地区的公民联合起来。同一部落的成员会在同一个重要的职能部门服务（特别是在城邦的军队、宗教崇拜仪式和节日以及新的五百人议事会中，议事会议员是每一个德麦根据其人口选出的代表）。为此目的设计出来的制度高度地精巧完善，其目的是使公民相互熟悉，鼓励他们合作，并把外围的德麦和政治中心联系起来。议事会和人民大会在政治中心集会，做出共同的决定；让公民在地方和城邦层面上承担公共义务；创造一个彻底统一的共同体。在这方面，克利斯提尼是成功的。公元前五世纪前半期雅典崛起为"世界霸国"和民主政治发展的根源即在于此。如果没有这些变革带来的政治和思想革新，它们是不可想象的。[56]

8. 早期哲学家

公元前六世纪绝大多数杰出的思想家来自伊奥尼亚。在他们反抗波斯的起义遭到灾难性失败以前，米利都以及其他伊奥尼亚城邦一直是希腊世界中最突出的。通过殖民和贸易，它们和西地中海、黑海地区、黎凡特（the Levant）和埃及保持着联系。阿拉克西曼德、赫卡泰奥斯（Hecataeus）是第一批画出了世界地图的人，他们也都是米利都人。希罗多德这个东方和西方的探索者与历史学家，出生于多里安人的哈利卡纳索斯（Halicarnassus）。因此，世界上许多地区的知识和影响都汇聚在这个地区，其中源自美索不达米亚、经过安纳托利亚（Anatolia）和黎凡特来到这里的知识，不会是最少的（本章第九节）。虽然我们不清楚究竟是什么引起了从经验的观察和实际应用的科学向纯粹的玄想和哲学的质的飞跃，但那里的条件对科学和玄想是极其有利的。例如，米利都的泰勒斯对数学和天文学感兴趣（Hdt. I. 74），并因其解决了实际困难问题（75）、提出了良好的政治建议（170，见第七节），而赢得了名声。但所有这些都不能解释：他为什么会开始寻求所有事物的第一本原并将其界定为水。[57]

49

关于这些早期思想家的生平，我们能够准确了解得很少，他们的作品也仅因后世

56　Ostwald 1988，Meier 1990：53—81，Ober 1993，Raaflaub 1995（有书目）；Loraux 1996，以及 Morris and Raaflaub 1997 中由奥伯和拉夫劳布撰写的各章。

57　KRS 76—99，Guthrie 1962：45—72，Barnes 1979：5—16. 概论性著作见 Emlyn-Jones 1980，Hussey 1995。

作家零散的征引而有片断被保存下来。他们主要感兴趣的不是人类社会和政治现象，而是作为整体的世界和自然（*phusis*）。物理学、伦理学、政治学和宗教还没有被划分为专门学科。人类还是自然的一部分，服从于自然律。反过来说，人们在理解和解释自然现象时，也把从人类社会观察到的关系和规则应用到它身上。克罗同的阿尔克迈翁（本章第七节）是其中的一个例子，米利都的阿拉克西曼德（公元前610—前540年）是另一个。他论述自然的作品有一句话被保存下来了："……万物（*apeiron*）由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定了的。因为万物在时间的秩序中不公正（*adikia*），所以受到惩罚（*dikē*），并且彼此互相补足（*tisis*）。"* （DK 12 B1，KRS 英译，注 110）在这里，宇宙被设想成一个服从法律和正义关系的体系，在其无限的事物（*apeiron*）中，所有潜在的存在都是完美的混合和动态的平衡，那些存在的事物因对立面的平衡而产生，这样一种平衡代表的是正义，其中一种对另一种（和其他种）因素的支配地位，代表的是不公正，因此必须在时间的长河中得到补偿。这种宇宙观是以社会和政治秩序类似的观念为前提的，它只有在正义和平等者权力平衡的基础上才能发挥作用（即伊索诺米亚，见本章第七节）。[58]

前面（本章第一节）我们已经引述过科洛丰的色诺芬尼（公元前570—前475年）的言论。他强调城邦的善，而且对上层持批判态度。另一方面，他对荷马和赫西奥德关于神灵的人格化观念的批评（DK21 11—16）以及他激进而抽象的一神论主张（B23—26）也非常突出。[59]约公元前530年，萨摩斯的毕达哥拉斯（Pythagoras of Samos，公元前570或560—前480年）移居南意大利，据认为是为逃避波吕克拉特斯（Polycrates）的僭主政治。他在克罗同建立了一个活跃的宗教和政治"社团"。现有证据（fr. 7W）表明，色诺芬尼已经相信轮回，而毕达哥拉斯"学派"后来的成员是颇有影响的教师，并且引起了诸如柏拉图的强烈反应，但他没有留下任何书面论述，他本人的经历和教学也很快完全湮没在传统中，因此，我们无法重现他的政治思考。[60]　50

以弗所的赫拉克利特（Heraclitus of Ephesus，公元前550—前480年）是早期哲学家中最让人困惑的一位。他论自然的著作残留到今天的是简短而不连贯的格言，

---

* 除特别说明外，早期希腊哲学家著作的中译文一般采自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译的《古希腊罗马哲学》。——中译者

58 KRS 100—142，Guthrie 1962：72—115，Barnes 1979：19—37，Vlastos 1947，Vernant 1965：185—206.

59 KRS 163—80，Guthrie 1962：360—402，Barnes 1979：82—99，Lesher 1992，Schaefer 1996.

60 KRS 214—238，Guthrie 1962：ch. 4，Barnes 1979：100—120，von Fritz 1940，Burkert 1962，Zhmud 1997；另见森特罗尼下文第二十七章。

可以用多种方式锻合起来,却显不出它们是一个和谐的整体。他的"自然理论"是以作为万物本原的火、对立面的辩证统一("如果没有那些〔非正义的〕事情,人们也就不知道正义的名字",DK 22 B23,Freeman 英译)以及永恒变化的观念("我们既踏进又不踏进同样的河流,我们既存在又不存在。"B49a;因此下面的话归于赫拉克利特:"万物皆流[*panta rhei*]。")为基础的。像阿拉克西曼德一样,他也假设自然或者宇宙的结构和关系与人类社会的对应。[61] 在这两个领域中,正义、平衡和报复都是基本因素,所以,中态(*meson*)和"恰当的尺度(*metrion*)"被赋予极大的重要性,即使"太阳也不越出它的限度;否则那些复仇女神——正义女神的女使者——就会把它找出来"(B94)。贸易(B90)和战争(B53)是用以形容自然关系的另外两个比喻。"应当知道,战争是普遍的,正义就是斗争,一切都是通过斗争和必然性产生的。"(B80)在政治领域,他督促人们尊重法律和共同的善。"如果要想理智(*xunnoi*)地说话,就应当用这个人人共有的东西(*xunnon*)武装起来,就像一座城市用法律(*nomos*)武装起来一样,而且还要武装得更强固些。然而人类的一切法律都因那唯一的神而存在。"(B114, 参见 B2)"人民应当为法律而战斗,就像为自己的城垣而战斗一样。"(B44)但通篇非常明显的是,赫拉克利特用上层阶级的有色眼睛看待人民(*dēmos*),对他们抱鄙薄态度(B29,104,121),柏拉图肯定会赞同他那种服从一个人的权威的主张,"如果他是最优秀的话"(B49, 参见 B33)。在这个攻击所有现存社会权力(僭主、人民、习惯、宗教、流行观点、诗人、哲学家以及他自己的城邦)的思想家身上,思想独立和对传统价值观的游离达到了早期的顶峰。[62]

9. 近东的先例及其影响

近年来,有关近东(美索不达米亚、赫梯[Hittite]、腓尼基[Phoenicia])和埃及对51 古风时代希腊文化影响的讨论热烈而常新。尽管有些结论因为部分依赖于有疑问的资料,方法论令人怀疑,结论偶有夸大之处,但均大大推进了我们的理解。[63] 就本章的意图来说,这一问题非常重要。毕竟赫西奥德,在较轻的程度上还有荷马,都将起源

---

61 在多里安人城邦中,*kosmos* 也被用来指"国家"和"政府";后来,柏拉图在宏观宇宙和 *kosmos* 的范畴上又增加了第三个,即人类身体和灵魂的微观宇宙。它由同样的本原管辖。

62 KRS 181—212, Guthrie 1962: 402—492, Barnes 1979: 57—81、127—135, Kahn 1979.

63 关于后者,见 Bernal 1987、1991、1993;见 Levine and Peradotto 1989, Lefkowitz 1996, Lefkowitz and Rogers 1996, Burstein 1996a。

于近东的神话、神学、宇宙起源学和智慧文学中的许多观念吸收进了自己的诗中。希腊科学(尤其是数学和天文学)和哲学的起源受到美索不达米亚先驱决定性的影响。从更加广泛的背景看,东方的影响帮助确定了希腊宗教、手艺、艺术和建筑、技术(民用和军事的)、铸币和文字的发展方向。虽然争论更大,但东方在社会、法律和政治领域的影响,如僭主政治、成文法的颁布和宴会等方面,也是明显的。[64]

有两个事实看来不可否认:一是古风时代的希腊人对近东和埃及文明的开放心态。由于这些文明的古老以及成就,希腊人佩服它们,渴望向它们学习。希腊人意识到自己和它们之间有许多不同,但那种通过与蛮族的负面比较来界定他们自己认同的倾向,是后来的现象。它到公元前五世纪中期才得到充分发展,是公元前六世纪和前五世纪希腊和波斯之间政治冲突的结果。[65]另一个事实是两者之间的重合:几何陶时代,尤其是东方化时期,当希腊城邦社会正在发展时,希腊人和他们在东方、南方的邻居之间也正进行着全面的文化交流,希腊社会的许多方面被这种交流打上了深刻而持久的烙印。对论战双方来说,现在需要更深入探讨和加深理解的,不是邻居的影响这一事实本身,甚至也不是文化交流的范围和影响问题,而是它们的前提、局限以及准确的传播形式和结果。一个具有根本性的问题是:这些外来的冲击是如何被吸收进希腊,其实还有埃特鲁斯坎和罗马的文化中的。(例如,到目前为止,那些假设希腊城邦源自腓尼基的人尚未对下述问题提出解释:此类"源头"是在什么条件下,以多大的准确性,在多大的范围内可能被"移植"到希腊的土地上,并在那里兴旺起来。[66])另一个挑战是如何准确地区分领域的差异和影响的类型,如艺术品的传播和物质文化、神话和崇拜、政治和社会结构等。最后,政治观念和理念可能遵循着明显不同的模式。[67]　52

尽管如此,乍一看,在诸如早期政治思想领域搜罗这种影响的痕迹好像很有前途。埃及是人类历史上最早的大规模国家形态,对国家的组织与维持,对权力的合法

64　关于赫西奥德,见 Walcot 1966, West 1966: 1—31、1978: 3—30, Penglase 1994。关于荷马,见 Burkert 1991, Rollinger 1996; 另见 Duchemin 1995, West 1997。关于科学和哲学,见 Neugebauer 1957, Dicks 1970, Lloyd 1991b, Pichot 1991, Zhmud 1997: 179—193、261—270, Haider 1988、1996, Burkert 1992。关于本处提到的其他方面,见 Raaflaub and Müller-Luckner 1993: xviii n.40 提供的书目;此外,见 S. Morris 1992, Matthaeus 1993。一般性论述见 Dunbabin 1957, Helck 1979, Haider 1988、1996, Burkert 1992, Kopcke and Tokumaru 1992, Burstein 1996b.

65　Schwabl 1962, Diller 1962, Walser 1984: ch. 1, Hall 1989, Georges 1994; 另见 Reverdin and Grange 1990, Dihle 1994, Bichler 1996, Weiler 1996.

66　Drews 1979, Gschnitzer 1988: esp. 300—302, Bernal 1993; 另见 Raaflaub and Müller-Luckner 1993: 394—397 的讨论。

67　Raaflaub and Müller-Luckner 1993: XXI, Humphreys 1993d.

化以及国王的统治,都需要进行多种形式的思考。就其期望达到的目标的性质来说,这种思考肯定应当是"政治化"的。随后,城市国家体系和领土帝国在美索不达米亚和安纳托利亚,后来在黎凡特都发展起来,在众多王朝和强国不断的兴衰过程中,它们相互继承,而且通过外交、盟约和战争相互影响。无论是在这些国家内部,还是它们相互交往的形式,都让我们期待能够在那里找到政治思考的反映。然而不幸的是,部分因为资料的性质,部分因为专家们不愿综合和概括,有关这一领域的探索复杂而又不充分。[68]所以,这里只做几句一般的评论就够了,所关注的是所有社会都关注的一个重要观念——正义。

H. W. F.萨格斯(H. W. F. Saggs)强调指出:"在古代近东的任何地区,给予正义都是统治者——不管他是国王还是部落首领——的一项基本职能。社会不公是对神灵的冒犯。"根据埃及人的看法,人类社会本质上是不能够维持一个可行而长久的社会秩序的。如果不加管束,它会陷入混沌、不平等和不公正,社会分化为穷人和富人、弱者和强者、被压迫者和压迫者。这样的不平等,在人们看来,是无序、不公、无真理(*isfet*)的,与秩序、公正和真理(*ma'at*)对立。玛阿特(真理)并非平等,而是一种秩序。在这种秩序下,压迫得到避免;弱者得到强者的保护;弱者则在相互负有义务的体系中,以服从和忠诚来支持强者。简·阿斯曼(Jan Assmann)将这种原则称为"垂直团结"。所以,埃及人关于王权的观念是:强调法老的保护职能以及他对公正和秩序所负的义务。至上神立王的目的,是"在人民中执行正义"、抚慰诸神、实现玛阿特和消灭无序。因此,因为基于神定秩序,国家在保障人类免于相互伤害、提供强有力的公正和秩序方面,也被认为必不可少。个人的义务则在于,使自己的言行符合良好秩序的要求。[69]

53

类似的神命正义观念在美索不达米亚和伊朗也可以见到。[70]在美索不达米亚,人们也认为,人类世界的秩序是神圣宇宙秩序的反映。作为个人,根据自己的地位履行在该秩序中相应的义务是应尽职责。最高的神灵体现在国王身上,他是国家首脑,既是统治者,又是最高法官。如索基尔德·雅各布森(Thorkild Jacobsen)所说:"民族王权是'苏美尔道路',即有序的、合法的生活方式的保证人(即文明的美索不达米亚

---

68 Frankfort et al. 1946 是例外。另见 Voegelin 1956, Weber-Schäfer 1976, Vernant 1982, Raaflaub and Müller-Luckner 1993。关于下文,请见 Halpern and Hobson 1993, Irani and Silver 1995。

69 Saggs 1989: ch. 8(引用部分来自 p.156),Assmann 1990(引用部分来自 pp.201—202)、1993(关于"垂直团结",请见 p.22); Wilson 1995, Morschauser 1995, Lorton 1995。O'Connor and Silverman 1995: 301—308 有书目。

70 关于古代波斯的 *arta*,见 Briant 1995: 523、1996: 138—139 and ch.6。

方式）。他在现世的职能，是提供保护，对抗内外敌人，保证在人类事务中施行正义和公正。”尽管有这样一些原则，但长期以来，人们认为正义是一种恩宠，它不能通过要求得到，而只能通过人、神层次上正确的联系才能得到。然而，公元前第二千纪，人们的视角逐渐转换，正义作为一种权利的观念开始取得统治地位。不奇怪的是，这也是汉谟拉比（Hammurabi）的时代，是他大规模搜集和公布法律的时代。在序言中，汉谟拉比宣称，他是被众神指定来“发扬正义于世，灭除不乏邪恶之人，使强不凌弱”*的。[71]无论它们准确的本质和功能是什么，汉谟拉比式的搜集法律是悠久的颁布成文法传统的开端，它导致了早期希腊和罗马法律的搜集，最终引向古典古代晚期狄奥多西（Theodosius）和查士丁尼（Justinian）对法律的大规模法典化，并且塑造了西方的法律、法律程序和法律思想。直到今天仍是如此。[72]另一个类似的传统发端于古代希伯来人关于社会正义的思想，而且这种思想向统治者和人民一视同仁地传播。从事这一工作的是那些富有魅力的先知们。他们在两个方面表现独特：一方面声称启示直接来自唯一的上帝，另一方面诅咒“社会罪恶的具体情形，坚信任何人，不管他多么强大，都要服从和承受公众的谴责”。[73]

54

对社会正义的一般关心；至上神对良好秩序的保证；国王作为最高领袖负责维护和执行正义；将颁布成文法作为弘扬正义的手段；社会正义保护弱者免受强者欺凌的观念（包括曾经在美索不达米亚、胡里人中和以色列出现过的取消债务以缓解贫困者窘境的可能性[74]），所有这些现象在古风时代希腊都可以找到明显的对应，特别突出的是赫西奥德。他强烈坚持正义对人类社会幸福的重要性，并广泛利用了近东传统的资料。梭伦也强调有必要维护由神灵支持的正义，而且像近东的国王一样，站在穷人和富人、弱者和强者之间，以保护两方。他要求人们恢复“优良秩序”的传统形式——它与埃及人的玛阿特观念非常相似；引入了减免债务的措施，因此解决了近东

---

* 中译文见周一良、吴于廑主编：《世界通史资料选辑》（上古部分），商务印书馆，1974 年版，第 58 页。——中译者

71 Greengus 1995：471. 类似的话出现在纳克什鲁斯塔姆（Naqs-I Rustam）的铭文上，波斯国王大流士（Darius）在铭文中宣布：“根据阿胡拉·马兹达（Ahura-Mazda）的意志，我是一个支持公正、反对不公的人。我不希望弱者屈从于强者的意志，也不希望强者遭到弱者的冤枉。”（Briant 1996：224；参见 1995：522）

72 Jacobsen 1946（引用段落见第 197 页），Wilcke 1993，Westbrook 1995，Foster 1995，Greengus 1995：471—472，Berlin 1996。关于汉谟拉比的法律，见 Westbrook 1989，Bottero 1992：ch. 10。关于其对西方法典的影响，见 Westbrook 1988，Sealey 1994：ch. 2。

73 Saggs 1989：15—16. 另见 Irwin 1946，Voegelin 1956，Silver 1983、1995，Seybold and Ungern-Sternberg 1993，Avalos 1995。

74 Westbrook 1995；v. Haas in Raaflaub and Müller-Luckner 1993：378.

社会正义所关注的核心问题；可能还创建并颁布了古风时代希腊涉及最广泛的法典。[75]考虑到这些方面的对应，人们倾向于认为，这两个人的政治思考受到了近东先驱的直接影响。[76]

在某种程度上，这种说法可能是对的，但现实更加复杂。例如，赫西奥德和他几乎同时代的希伯来先知阿摩斯(Amos)的看法有一些有趣的类似。最近有人建议，我们不应去追寻什么直接影响的个别现象，而应把公元前第一千纪前半期的东地中海区这个思想共同体(*koine*)作为类似现象产生的根源。[77]更重要的是，希腊人本身关于近东先驱的看法常常是天真而有疑问的。例如，他们对古代文明的崇敬，对“第一推动者”(*prōtos heuretēs*)本原的关心，对不同文化间类似现象的类比，都使他们认为，后人必须依靠前人。他们据此构建的历史背景，清楚地解释了这种影响。因此他们常注意不到在表面的相似背后所存在的不同，也没有看到在不止一个的历史和文化背景中，出现过成长或者发现的可能性。[78]

55

基于所有这些理由，我们在不忽视两者之间重要而明显的不同的前提下，应当重视它们真正的类似之处。在近东社会中，立法和司法是国王及其由他任命的官员的职责。虽然他也许会对民众的不满做出反应，或者说预见到人民的情绪，但是否行动、如何行动，只能由他本人决定。而他采取行动时，通常也是要维护那神定的秩序。例如，在美索不达米亚，通常是在国王登基行使权力时采用；在他统治期间，间隔并不规律；它的目的是暂时而非永久性地缓和人民的处境，目的是表现国王对民众的关心，提高他受欢迎的程度。不经常性和不可预见性保证了他的措施的成功。即使是在制度化的、定期发生的地区——例如以色列，由与国王处在对立地位的祭司倡仪——它也需要经过最高宗教机构的直接授权才合法。[79]而在希腊，如我们已经看到的，维护正义原则是由那些无权者(赫西奥德之类)提出的要求，并且是在人民的压力下，由民选仲裁者(梭伦之类)有计划进行的。抗议和改革所以发生，是因为上层没有

---

75 关于赫西奥德，见本章第四节和注释 64；关于梭伦，见本章第六节；Fadinger 1996。关于他的中间派地位，见 fr.36,20—27, 37,5W。

76 关于梭伦的个案，古代传统也强烈暗示这一点。但请参见 Szegedy-Maszak 1978, Lefkowitz 1981: 44—45。

77 Seybold and Ungern-Sternberg 1993 with bibliography. 参见 Yamauchi 1980 有关梭伦和尼希米的比较。

78 因此，传统中常有希腊思想家前往埃及旅行的传说，在那里，据说他们从古老的智慧获得了灵感。见 Lloyd 1975: 49—60、147—149; Zhmud 1997: 57—60。

79 Westbrook 1995; 参见 Finley 1982: ch.9, esp.162—163。关于人民的作用，见 Dandamayev 1981; Robinson 1997: 16—22 及其书目。

履行他们的义务。义务的基础不是外于或者高于社会的神圣律法，而是共同体的价值观和习惯；司法是所有贵族的职责，并且是或者单独、或者集体地在公众面前处理的；成文法是立法家根据公众的同意颁布的，而他的委托统治权来自共同体全体的决定。雅典取消债务仅仅是更深刻变革的前奏，随之而来的是永久废止债务奴役和确定自由公民的政治权利与义务。[80]在所有这些方面，我们的结论也许是：近东的影响仅是局部的，限于提供某些推动力，暗示方法和程序(如取消债务、将法律刻在石头上等)。在希腊的环境中，这类措施实行的范围、意图、推行和社会政治意义，都是由城邦和社会的结构与需要决定的。既然它们都与近东社会存在极大差异，意义当然也就有本质的不同。 56

事实上，如上面两个例证所示，其中的差异确是本质性的。首先，近东的国王和古风时代的巴赛列斯与他们的至上神之间的关系有很大不同，所以在近东，政治和宗教的思考比在希腊更深地交融在一起。在推进和实行正义问题上，早期希腊的诗人肯定会赋予诸神(特别是宙斯)重要作用，但他们的政治思考所关注的问题适应的是彻底的人类因果框架。人们认为，神灵可以惩罚那些为恶的人以及他们的共同体，而且通过受到他们保佑的预言家、诗人或者领袖，就危机中应当采取的有利措施提出建议，但它们既不会造成、也不会解决这样一场危机。相反，危机是由某一确定社会中人类特定的错误或者不负责任的行为引起的，只能由社会本身解决。因此，关心共同体的福祉是人的义务，政治思考从开始也就集中在这个问题上。在荷马和赫西奥德那里，这种倾向已经明显，梭伦则明白宣布了它。[81]换句话说，在希腊，政治思考不是起源于全面而绝对的神圣秩序和正义中，对它的维护，不属于神授且由神合法化的国王的最高职责，不像在埃及那样，属于玛阿特的领域；也不像在美索不达米亚那样，属于一种综合性的、把国家等于宇宙的概念；亦不像在以色列，属于雅赫维(Yahwe)律法的范畴。

第二个例证恰好与美索不达米亚的宇宙概念有关。它把宇宙设想成一个等级结构的国家，由享有绝对权威的天神安努(Anu)统治。权威的原理是："那种创造了自动接受与服从的权力是所有有组织的人类社会的基本组成部分。如果没有对风俗、

80 Raaflaub 1985：54—65.

81 特别是 *Od*. I. 32—44；Solon 4W。关于罪恶起源的观念很能说明问题。在赫西奥德那里，人类是因为其支持者普罗米修斯犯了错误，遭到神灵惩罚，从而接受了罪恶(本章第四节)。由于某一个人的不义而使城邦遭到惩罚的类比(WD 238—247)明显表现了这种观念。在苏美尔神话中，是因为某些神灵突发奇想，关键时刻忘记了它们的责任，创造出了罪恶。

法律以及掌权者的无条件服从，社会就会解体，陷入无政府和混沌状态。”人类社会的结构与宇宙相当。在宇宙等级中，人类的地位与人类社会中的奴隶相当。人类和国57 家的职责就是为神灵服务，使宇宙秩序永久化。至于个人，无论地位高低，都隶属于严格的等级秩序，正是它决定着价值和习惯体系。“在一个将整个宇宙视为国家的文明中，服从必然是最高美德，因为国家建立在服从、无条件接受权威的基础上。因此，不奇怪的是，我们在美索不达米亚看到的‘优良生活’，就是‘顺从地生活’。”[82]在这方面，要找出与希腊社会更鲜明的对照，会有相当难度。[83]很明显，在这样一种体系中，个人的思想和行动都受到严格限制，心灵和思想的独立不会受到重视；政治思考——从这个词的本意来看——几乎只限于统治圈子，关注的是对现存秩序的合法化以及权力的分配，以保证它们的稳定和长久。国王维护社会正义的责任同样服务于这个根本目的，预见人民的不满并稳定其制度。

这些结论无意暗示某种价值判断。近东的政治思考服务于其社会、共同体和国家的需要，它们与早期希腊的同道有极大的不同。所以，它的性质、功能和表达方式也根本不同。而它对希腊政治思考的影响，虽然绝对不能忽视，但与本节开头所展示的广泛的文化影响给我们的最初印象比较，其程度比它给我们的诱导要有限。

10. 结论：古风时代希腊政治思考的开端

古风时代的思考，如早期的诗人和哲学家所揭示的，常关注城邦的价值观和关系，正义和优良秩序，也就是说，关注对共同体福祉具有重大意义的政治问题。如果我们认为——看起来也是站得住脚的观念——这种早期的政治思考是与城邦一起发展起来的，那么城邦本身必定是其兴起的决定因素之一（本章第一节和第三节）。但究竟是什么原因、什么样的先决条件使这种思考成为可能和必要的问题，需要进行更广泛的探索。因此，有关这一问题需要更多的研究。但以下几个方面，尽管是尝试性的，仍值得我们注意：[84]

通过比较，我们确定了一些消极条件。和绝大多数近东社会不同，古风希腊社会58 不是由神圣王权支配的；服从和顺从不是主要美德；权威并非不可挑战；批评和独立也不受到打击（本章第九节）。

---

82 Jacobsen 1946：138—139、202.

83 Vernant 1982.

84 另见 Voegelin 1957，Vernant 1982，Meier 1989、1990：29—52。

经过黑暗时代的混乱以后，城邦逐渐成为希腊占统治地位的共同体形式（本章第三节）。没有大的和中央集权的领土国家兴起，因为此类国家形态在既无重大的外来威胁、也无经济需要的情况下，没有必要存在。连续几百年里，爱琴海世界未受干预，处在主要帝国的势力之外。约从公元前七世纪中期起，那些大多表现为相邻城邦间冲突的战争，一般不会威胁到共同体的生存。这些城邦中的领袖的地位是软弱的，最高领袖不过是同辈中第一人（*primus inter pares*），其地位基于个人的资源和素质。由荷马和赫西奥德的史诗所描述的"原始贵族"构成的领导阶级成员，尽管在财富、权力和权威上有差异，却享有基本平等的权利。在他们激烈的竞争中，最高的巴赛列斯像其他任何人一样，容易遭到批评。

虽然逐渐兴起的贵族阶层野心勃勃，他们要把自己和共同体其他成员截然分开的企图却失败了，因为尽管他们自我感觉良好，但他们与更广大的独立农民之间的差别相对较小。在共同体的军队和人民大会上，这些"大众"发挥着不可或缺的作用，所以，城邦社会包含着强烈的平等成分。由于上层依赖于农民，所以他们必须承认和尊重后者的感情，反过来自己也会受到批评。而城邦作为一个规模狭小、开放的共同体，为批评和冲突提供了丰富的土壤。此外，由于缺少大规模的外来压力，战争作用有限，也就不存在对强大、纪律严明和团结的精英阶层的需要。因此，贵族的典型做法是在另一个领域——体育竞赛——中努力证明自己的优秀。古风时代，体育比赛具有了极大的重要性。[85]

所有这些都发生在一个快速变化的时代。城邦发展成为一个紧密团结的团体。在该团体中，以削弱个体家族的权利为代价，公共成分得到加强；权力和政治程序正式化了，并在某种程度上非人格化了；殖民、航海和贸易为成功和经济发展提供了许多机会；社会和政治流动，因此还有对贵族的压力增强了。这一系列复杂的发展伴随着社会和经济危机，有时还有富有的土地所有者与占人口多数的小土地所有者之间的暴力冲突，而后者通过各种依附形式（本章第五、六节）和前者联系在一起。危机之 59 中，人们需要找到新的解决冲突的方式，卷入冲突的各方常通过仲裁达成协议，或者由某一个或一群高于冲突双方的人进行立法。众城邦的制度和习惯极为不同，进行比较相当简单，而且肯定刺激了人们的思考。殖民运动为新的解决方案提供了众多机会，而它们反过来又影响了希腊本土的发展。总之，希腊世界出现了一种日益广泛流行、高度发达且受到高度尊敬的政治思考文化，它以复杂、激进和创新性的解决方

85　与罗马进行比较会很有价值，见 Raaflaub 1984：552—566。

式为自己找到了表达手段。

这些因素，其中有些在《荷马史诗》创作的公元前八世纪后期已经存在，在后来的两个多世纪中越来越显著和重要。它们解释了政治思考为什么可能和必要，以及它为什么基础广泛而不仅仅局限于上层的现象。在这个框架内，我们也许还可以找到另一个因素，这个因素可能成为政治思考最早爆发的一个直接动因，而且后来仍然是最强有力的刺激因素，那就是对上层领导缺陷的不满以及共同体和个人利益之间的不一致。荷马、赫西奥德和梭伦的政治关怀的核心，就是这个问题。对贵族价值观、习惯和态度的考察、批评，甚至抛弃，刺激了人们对共同体基本问题的分析，对它的需要的概念化，以及对它的价值观的弘扬。[86]

86 关于早期希腊有利于政治思想发展的条件，见 Vernant 1982, Meier 1989、1990: esp. ch. 2 and 3; Cartledge 1998。本章的有些部分根据 Raaflaub 1989 写成。我感谢皮埃尔·布里昂(Pierre Briant)、安德瑞亚·尼尔斯(Andrea Gnirs) 以及本书编者提出的有益的建议。

第三章 希腊戏剧与希腊政治学说

60

西蒙·戈尔德希尔

悲剧危害政治学说。从哲学作为一个学科存在起，在哲学界定其理论事业和戏剧所能够提出的问题之间，其关系从一开始就一直不融洽，常常还相互冲突。柏拉图，这个政治思想领域中的第一位警察，发明了，或者说创造了诗歌和哲学之间的斗争史。众所周知，他因为道德、心理和认识论的原因，在他的《理想国》中禁止了戏剧。[1] 可是，虽然他长篇大论地要抛弃诗歌，诗歌仍明显对他有吸引力，由此导致的模糊造成了关于他的一件轶事式传统，说他在踏上哲学之路前，甚至曾经写过悲剧诗歌。亚里士多德企图为教育的目的拯救诗歌，至少是在经过哲学训练的人的教育中，他为戏剧保留了一席之地。[2] 然而，亚里士多德在批评他的老师柏拉图的观点的同时，加强了人们对戏剧的鄙视和排斥。他把哲学作为一个特殊的、正式的论证体系，同时承认悲剧有愉悦心灵的独特作用。从此，"悲剧的愉悦"就一直被人们用来否定戏剧教益的严肃性。[3] 许多近代哲学家遵循着柏拉图的教导，提到戏剧和其他文学形式的唯一目的，就是要抛弃那种叙事游戏，并将其中的人物从严格的理论领域中驱逐出去。在其对哲学学科不那么直接的观察中，尼采提出了排斥戏剧的一个特别有影响和鲜明的观点。他论证说，"苏格拉底主义"消灭了悲剧，因为体现在苏格拉底这个人物身上的理性主义论证，导致了悲剧——狄奥尼修斯精神的悲剧性死亡。[4] 可是，对黑格尔来说，虽然他对悲剧精神的着迷程度不亚于尼采，悲剧仍是他探讨公民生活问题——也就是说，人们在城邦中应当如何生活的问题——一个特殊而关键的途径，不过是把它作为特殊的康德式道德检讨缺失的表现来对待的。所以，更晚近一些的贝纳德·威廉斯(Bernard Williams)继承这一论辩传统，又返回到古代的悲剧，而且

61

1 Ferrari 1989，Nehamas 1982，Gould 1990(有进一步阅读书目)。

2 Halliwell 1986，Rorty 1992(有很好的进一步阅读书目)，Else 1986。

3 Barish 1981.

4 Silk and Stern 1981.

声称：哲学需要利用戏剧文献能够提供的东西，“哲学……必须求助于文学”[5]。

哲学和悲剧之间悠久而尚未终结的竞争传统，绝不亚于政治学说的边界或者极限问题，在古典时代的雅典城邦中，它表现得最为明显，因为哲学和悲剧都是在那里奠基的。该城邦的政治思想史总是需要借助（或者反对）悲剧来阐明。虽然喜剧经常被视为对政治秩序的威胁（它已经引起近代，特别是巴赫金[Bakhtin]以来某些理论家的讨论[6]），虽然柏拉图本人也担心戏剧对公民的影响（*Laws* VII，816d—817a；参见 *Laws* II passim），但政治思想主要注意的仍然是悲剧（见本章第四节）。有关的争论十分激烈，其中一种极端的观点有如下述：“悲剧作家对政治问题的处理模式，明显不同于公元前五世纪中期发展起来的、更严格的分析模式，后者的兴起标志着希腊人开始关心政治学说自身。”[7] 与这种把悲剧和政治学说截然分开的观点相反，另一种极端的看法宣称：“悲剧与理论阐述极为接近……从其形式、内容以及表演的社会环境来说，悲剧通过例证和先例对公共生活进行批判的分析……戏剧是一种理论行为。”[8] 所以，如一位著名的政治学家所说，如果“政治哲学构成了某种‘观看’形式，[9] 那么哪里还有剧场——‘观看的地点’的位置？”本章必须面对的问题，犹如戏剧和哲学之间不那么容易确定的界限一样，不仅是“悲剧思想是政治的吗？”而毋宁是“悲剧在什么层次上、以什么方式对政治思想和学说有所贡献？”或者甚至是“如果没有悲剧，当政治学说试图进步时，它意味着什么？”

1. 戏剧制度

政治学说对古代戏剧的利用或者拒绝，部分取决于对戏剧作为政治制度的看法。62 众所周知，“政治的”是我们对希腊文 *ta politika* 即“与城邦有关的事务”的翻译，涉及公民生活的各个方面。在这个意义上，剧院显然是政治的。但是，古代雅典的戏剧作品所以能被称为“政治的”，还有更加准确和必须如此的理由。戏剧制度与雅典民主的另外两种上演演说的伟大制度，即法庭和人民大会类似。它们各自都聚集了一部分公民，以一种特殊权利的方式成为城邦集体，并且在一种竞争的环境中，需要听

5　Williams 1993：13.

6　Bakhtin 1968，Stallybrass and White 1986，Hirschkop and Shepherd 1989（有很好的进一步阅读书目）。

7　Winton and Garnsey 1981：38.

8　Euben 1986：29.

9　Wolin 1960：17.

取人们的辩论并做出判决。首先，让我们简单看一下公民听众的构成。因为在民主政治的表演文化中，核心是公开辩论和集体决策，所以作为听众并不只是社会生活结构中的一部分，它是一个基本的、确定的政治行为。在参与性公民共享义务的意识形态中，作为听众就是要"作为民主政治下的公民发挥作用"。

大酒神节是城邦表演悲剧和喜剧的主要场合，更是当年最大规模的公民正式集会（与出席公民大会的大约六千人和陪审法庭中最多六千人比较，虽然实际人数常常要少得多），按照标准的估计，总人数在1.4万到1.7万之间。出席者中绝大多数是公民——成年的、享有公民权的男性。如我们将要看到的，外国使节需要出席剧院观看，越来越多的外国游客，因为受到作为文化节日的悲剧表演的吸引，会像外侨（*metics*，定居雅典的外国居民）一样出席。虽然目前证据不太确定，但妇女（特别是公民的妻子和女儿）、奴隶（除议事会即布列[Boulē]的官方仆从外）好像不大可能出席。然而，比准确估计观众数字更重要的，是剧场座位的排列方式反映了城邦的政治地图。那里有专为议事会成员保留的座位，他们是政府五百名强有力的执行人员，还有八名国家奴隶作为随员；那些帝国内盟邦的使节在前排有特定的座位，某些祭司以及其他国家的尊贵客人也享有同等待遇；埃菲波（*ephebes*），即那些即将履行充分公民义务的年轻人有特殊的座位；还有某些证据表明，每一个特定部落都是在各自的楔形座位区内（*kerkis*）落座。自克利斯提尼以来，部落就是雅典民主政治主要的社会政治划分单位，所以戏票肯定是以部落为基础发放的。人们有理由认为，外国人和外侨也有特定的楔形座位区。通过这样一种明确的空间分配，城邦的年龄层次和社会政治范畴明显表现出来了，因此，剧院就是城邦展览会。作为集体的观众重现了城邦的社会政治组织，成为或者说表现为可以称之为"公民注视"的东西，这是一个集体的、政治的观看和判断场合，是为公民的活动提供的公共空间。[10] 63

城邦展览会的感觉在大酒神节的开幕式上得到特别的强化。在戏剧表演开始之前，要在剧场中当着聚集的公民面前表演四种主要仪式，其中每一种的目标都与公民理想的表达有密切关系。[11]第一，是国家居领导地位的军事和政治人物——十名将军——为开场的牺牲仪式奠酒。确实，一年之中，只有在非常稀少的场合，这些最重要的当选官员才会在这样一种崇拜仪式中作为一个集体行动，而且也只有在剧院里才定期举行。它所强调的是城邦的权力和组织，而节日的举行是因为城邦的庇护，所

10　有关讨论见 Goldhill 1995 and 1997。Pickard-Cambridge 1968 搜集了有关证据，Csapo and Slater 1995 搜集了有关文献。

11　有关讨论和史料见 Goldhill 1990。

以具有重要的政治意义。第二，是由国家的信使宣布部分公民的名单，这些公民曾经以特殊方式使国家得益，并因他们的服务得到过国家的奖励。这是公开赞扬和支持民主政治的信念，它强调个人有义务为国家服务以及个人和共同体之间的义务关系。第三，举行展览，将雅典帝国盟国作为贡金交纳的白银展示出来，其目的是光大雅典的军事和政治强国地位。而外国使者所以需要出席戏剧表演，正是为了让他们观看自己的贡金的展出。第四，是埃菲波的游行。埃菲波的父亲都是为国捐躯者，孤儿们由国家抚养和教育。成年以后，他们要全副武装地出现在剧场中（其装备也由国家提供），宣誓像他们的父亲一样为国而战，直至阵亡沙场。公民对国家的军事义务得到正式而生动的表现。

这些仪式中的每一种都是要提高和突出公民参与国家的观念和理想，提升雅典城邦的强国形象与光荣，它利用公共场合来美化城邦。因此，这样一个精心设计的、置于如此众多的公民面前的仪式空间可能成为公民政治生活（在其最严格的定义上）中富有高度冲击力的景象。埃斯基涅斯（Aeschines）曾嘲笑德谟斯梯尼（Demosthe-64 nes）向那些最重要的外国使者摇尾乞怜；德谟斯梯尼曾因美狄亚（Meidias）在剧院中当众挥拳殴打他提出控告。这篇演讲清楚地表明，个人荣誉在很大程度上依赖于他在剧场中的公民面前的形象。演说家宣称："你们这些曾经参加大酒神节的观众们，当他走进剧场时，都向他发出了嘘声和嘲笑，你们做了所有表达自己厌恶心情的事情……"（Dem. 21. 226）德谟斯梯尼的描绘充满了戏剧语言，犹如剧场中美狄亚的社会戏剧成为法庭辩论舞台上的主题。[12]剧场是一个空间，其中所有的公民都是演员，就像城邦本身及其重要公民被拉出来展览一样。

这一节日组织的各个方面都表现了一种强烈的、特殊的民主城邦的意识形态感。剧作家是由名年执政官（Eponymous Archon）挑选的，由国家资助。这种行为被称为"赐予歌队"。歌队本身（像演员一样，总是而且只能是公民）由捐献体制资助，国家官员挑选富有的公民，承担每一部作品的支出。这些精英阶层歌队资助者之间的竞争，是公共领域中地位和荣誉的竞赛。[13]戏剧比赛的裁判代表各自所在的部落，通过抽签从候选人中选出。虽然一共选出十名裁判，但仅有五票有效，而且这五票是随机抽取的。雅典还有一种特殊的观剧津贴，用以资助观看戏剧的各位公民。基金是以德麦为基础组织的（德麦是部落的一个地域组成单位），而且显然与陪审员的津贴相

12　见 Wilson 1992。

13　见威尔逊（Wilson）关于歌队资助人的讨论。

当(最后,和人民大会的津贴相当)。在保守的作家们看来,它们都是雅典民主政治实践中最臭名昭著的部分,很大程度上是因为它使得或者鼓励比较贫穷的公民履行其公民职责。对观剧津贴的法律保护非常极端(这一点也表明当时人们已经意识到它的重要性),甚至提出对确立其制度的法律进行修改都被视为非法。根据民主政治的审查程序,节日之后,要〔在剧院中〕举行一次人民大会审核节日的运作。因此,不仅是大酒神节需要国家的广泛参与,毋宁说,在戏剧制度的每一个环节,民主制度的财政和司法原则都在发挥作用。

所以,那个悲剧和喜剧构成其核心的大酒神节制度是一个彻头彻尾的政治场合。在这个场合,人们就城邦的问题发表意见,*politai*(公民们)在为民主政治设立的舞台上相互竞争,发挥作为公民的作用。在城邦政治生活中,这是一个重大事件(不仅仅是发表评论)。首先,作为一个 *theatēs*,他们是民主的公民。*theatēs* 的意思是:在一个群体中,他充任的是一个评判和参与性的“观众”角色。充当这种观众时,准确的称呼(*mot juste*)是 *theōria*,即他不仅仅是在“观看”,他还是“一个参与正式仪式的官方观众”。[14] 更重要的是,而且几乎无可置疑的是,古代作家们将观看戏剧作为教育经历的一个部分,诗人们是“人民的教师”,其原因部分在于,而且特别在于下述这一点:在城邦的教育课程中,诗歌占有特殊地位。所以,当柏拉图企图建立自己的哲学学科时,作为一种真正的教育媒介,他要将诗歌从其城邦中放逐出去。这样,悲剧表演就是人们设计出来教育公民的一种政治制度,在对雅典公民政治化过程中,在将政治思考置于公共领域过程中,戏剧是一个根本因素。 65

2. 悲剧作品中的政治主题

所以,在其最强烈的可能范围内,戏剧表演是一个政治事件。因此,现在的问题是:悲剧和喜剧文献以什么方式对政治学说或者政治思想做出贡献?在戏剧表演(*theatron*)的参与性观众(*theōria*)中,理论在哪里?要回答这些问题,我首先要对近代批评家将悲剧作为公元前五世纪的政治文献时如何解读它们做一个概要的回顾;其次,我将简要说明某些悲剧特别关注的一般主题,因为它们给城邦政治教育打上了烙印。

可是,重要的是我们应该记住,近代界定悲剧对政治思想贡献的努力,都是在一

14 值得注意的是,英语中的“理论”(theory)一词正是从 *theōria* 派生出来的。

个关于希腊、历史和政治更加宽泛、具有更广泛共性的思想焦虑所产生的更严重的背景中进行的。确实，如果我们忽视了“光荣归于希腊”这一理想化图景对 19 世纪和 20 世纪思想所造成的特殊影响，我们就不可能讨论批评家们处理悲剧和政治联姻的方法。[15]第一个用实例说明悲剧如何在历史和政治理论领域发挥完美和创造性作用的人，恰恰是黑格尔。他为许多近现代作家树立了榜样，而当代许多有关悲剧的讨论也都是在黑格尔的巨大影响下明确起来的。[16]他对索福克勒斯（Sophocles）《安提戈涅》（以及对希腊悲剧的总体）的解释，完美地展示了悲剧观点和最宽泛意义上的政治和历史观念复杂而全面的交融。在《精神现象学》中，尽管黑格尔偶尔引用《安提戈涅》的诗句作为格言或者进行某些文艺批评，但他对《安提戈涅》的解释——将个人和国家之间的冲突作为权利与权利之间冲突的戏剧化——和他的政治和历史思考完全联系起来了[17]（尽管在某些人看来，它“与索福克勒斯戏剧的联系相当微弱”[18]）。确实，对黑格尔来说，《安提戈涅》的意义绝不仅限于它是政治和道德行为的样板。一方面，悲剧“较高雅的语言”在黑格尔的论证中具有一种特殊的力量。这种观点是和其朋友荷尔德林（Höldelin）以及谢林（Schelling）关于语言的论述平行发展起来的。在德国那种特别的传统中，它具有根深蒂固的影响。也正是在这样一种传统中，尼采、海德格尔（Heidegger）获得了他们作为典范的地位。悲剧特殊的语言具有特别优越的表达力，可以优先应用到各种事物。悲剧的崇高改变了人们理解世界的可能性，它赋予人们一种尼采称为“来自另一个世界的……形而上的安慰”情感。[19]另一方面，古代希腊[“那个人类精神的家园”[20]]，特别是作为一种社会的城邦，为黑格尔的历史与道德行动意义提供了一个范例，一个理想化的希腊植根于黑格尔对变化和进步所下的概念性定义中。[21]因此，在黑格尔的作品中，《安提戈涅》完全是他的历史、政治和思想的组成部分。确实，如果写一部德国的政治思想史，却不承认“希腊对德国思想实践的专断”，是非常困难的。在这个意义上，《安提戈涅》就是 19 世纪的政治思想文献，而对黑格尔等人来说，悲剧是进行政治化思考的好材料。

20 世纪继承了这种联姻。例如，在一系列女权主义作家中，鲁斯·伊里加瑞

15 Butler 1935, Jenkyns 1980, Detienne 1981, Turner 1981, Clarke 1989.

16 现在可以方便地参考 Paolucci and Paolucci 1962 搜集的黑格尔有关悲剧的论述，有关讨论见 Steiner 1984。

17 Steiner 1984, Silk and Stern 1981: 312—326.

18 Pritchard 1992: 87.

19 Nietzsche 1872: ch.17.

20 Hegel 1948: 325.

21 Shklar 1971.

(Luce Irigaray)是特别有影响的一位。她们都披着黑格尔的外衣,利用《安提戈涅》作为一种思考家庭和国家、女性的主观感受和道德行为的方式。[22]伊里加瑞关注的是黑格尔对安提戈涅个人意识的否定,即她能够按照道德要求行动,但她不可能知道自己正在干什么,更准确地说,为什么那样做是正确的。和黑格尔不同的是,伊里加瑞强调,安提戈涅在性别范畴上的边缘地位不能被看成是对性别极端化的挑战。这样的论证典型地表现了伊里加瑞的愿望:"再度向我们有关神话和悲剧象征性秩序的基础提出疑问,因为它们本来处理的是一种想象中的景致,可是,突然间就变成了法律。"[23]由于《安提戈涅》是政治思想的一部分,所以必须对其重新解读。所以,时人篇幅和精致程度不等的注疏——古典学家们依赖的就是这种材料——继续使《安提戈涅》(以及安提戈涅其人)成为当代女权主义者思考家庭和国家思想的一部分。[24]虽然伊里加瑞相当让人惊奇地宣称(以一种通过凯特·米列特[Kate Millett]一直追溯到恩格斯[Engles]和巴霍芬[Bachofen]的方式)"索福克勒斯的作品是母权制和父权制之间的历史桥梁"[25](着重号为笔者所加),但在文化想象史上,《安提戈涅》主要是作为文献出现在争论中。重述和重新分析《安提戈涅》,是政治理论服从于变化中的思想潮流的一部分。

即使是从这些简短的例证中,我们也能看出,悲剧,即它的叙事和语言,一直是近代,特别是19世纪和20世纪政治理论化中一个重要的因素,通过求助于富有创造力的过去,它成为一种探讨今天的政治思考的一种方式。这些讨论构成了当代理解悲剧政治思想的基本背景,而且一直影响着对特定戏剧和主题的讨论。以此深厚背景为基础,我们现在可以开始讨论近代的批评家们如何理解戏剧,特别是悲剧对公元前五世纪雅典政治讨论的贡献问题了。为叙述方便,我将它们划分为三种方法或者批评传统(实际上它们可能而且确实可以按多种不同方式组合)。

第一种方法是从一个剧本中找出狭义的、明确的政治信息。一般来说,由于悲剧都把自己的背景放在过去,涉及的人物也都非雅典公民,故事的发生地通常被安排在雅典以外的地方,回避提到当代的内容,特别是城邦内政策制定过程中出现的激烈争论,所以,就悲剧来说(和喜剧不同,见本章第四节),按照这第一种方式寻求其政治意

22　Irigaray 1985: 214—226;进一步的讨论见1989:81—100。其他零散评论见Chanter 1995: 285 n.5。

23　Baruch and Serrano 1988: 159.

24　选辑见Elshtain 1982, Dietz 1985, Mills 1987, Zerilli 1991, Pritchard 1992, Chanter 1995, Saxonhouse 1992, Lane and Lane 1986, Souvinou-Inwood 1989, Foley 1996.

25　Irigaray 1985: 217. 关于米列特、恩格斯和巴霍芬传统,见Goldhill 1986: 51—54。

68 义，需要一种将悲剧中的例证（他人的戏剧）直接应用于当代政治场面的方法。即使只受到最低程度的压力，它也常导致批评家们任意的寓意化解释，例如，认为索福克勒斯的《奥狄浦斯王》"谈论的"是伯里克利（Pericles），或者埃斯库罗斯（Aeschylus）的《波斯人》是为地米斯托克利（Themistocles）辩护的（在剧本有关希腊人战胜波斯人的叙述中，甚至没有出现地米斯托克利的名字）。[26]可是，在更一般的层次上，悲剧可以说是在就国家政策的某些方面发表意见，所以有其政治纲领。欧里庇德斯（Euripides）的若干戏剧集中在特洛伊的灾难上，但也常被视为对雅典帝国主义政策及其失败的批评，所以也就批评了建议或者支持军事政策的政治家们。从历史回溯的话，一个明显的事实是：《特洛伊妇女》歪曲的负罪感和讽刺性倒转，是在雅典投票决定消灭米洛斯（Melos）后创作的。也就在该年，人们正就那场注定对雅典是决定性灾难的西西里远征进行辩论和准备。但剧本非常概括性的、同时也适合于这种事后总结式的谨慎，让人们难以把它的含义限定在某一政策或者某些政治家身上，尽管所有这一切看起来都和历史环境有联系。[27]

在回避直接涉及当代政策的一般形势中，埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚》三部曲是一个特别重要的例外。下面我还要对该剧进行一些详尽的讨论（本章第三节）。三部曲中的第三部《降福女神》确实是随着战神山议事会的建立而在雅典结束的，而该法庭的组成是最近被，而且是被剧烈地变革了的；它还提到了最近与阿戈斯国家签订的军事条约。如我们将看到的，这已经让一些批评家们尝试从三部曲的政治含义中重构埃斯库罗斯的政治观点。然而，即使是在这个例外中，以及人们对大酒神节作为一个政治事件的更广泛思考（如本章第二节简要描述的那样）中，目前取得的进展只是：公共交流，即剧院中人对戏剧意义的理解，其复杂程度也比我们已经了解的要更加艰深和细致。[28]解释过程中观众类型的多样性，剧本文学、宗教和意识形态构造，剧院中好斗的政治表演动力，都使人们更加难以捍卫下述简单化的观点：剧作家有其直接和特定的政治信息，而观众会接受这一信息，并且可以由一个批评家复原。确实，虽然喜剧中无数对当代政治的讽刺仍然作为城邦公开辩论的一个组成部分得到相当注意，但那种狭隘的、把悲剧的政治力量或者理解为国家政策的注脚，或者理解成对个别政治人物的评论的批评家，是越来越少了。

26　例如，Pollecki 1966，Knox 1957，Zuntz 1955。

27　有关讨论和书目见 Croally 1995。

28　Dodds 1960，Dover 1957；两书已被下列著作取代：Macleod 1982，Goldhill 1986，Rose 1992，Meier 1993，Griffith 1995，Seaford 1995。

对悲剧进行政治解读的第二种主要传统，集中在悲剧如何为理解政治过程做出贡献本身。悲剧的教育功能体现在为民主政治的城邦重述过去上。《奥瑞斯提亚》以其法律起源、对暴力进行社会控制并在雅典城本身结束的巨构，成为将公民教育成公民的悲剧模式一个极好的例子。所以，克里斯提安·迈耶(Christian Meier)在我前面简述的第一种传统影响下，写下了下述典范性的语句："埃斯库罗斯关于〔战神山议事会〕改革的看法不仅仅是一个值得讨论的问题，但它和我们关于该三部曲的解释没有多少关系。"[29]悲剧所探讨的毋宁是公民权的状况，即作为城邦公社中一个自由成年男性的意义。悲剧正是以这种方式为政治讨论做贡献的。所以，让-皮埃尔·韦尔南(Jean-Pierre Vernant)在他关于悲剧的一篇文章中——该文是20世纪悲剧研究中最具影响的文章之一——试图界定他所说的"悲剧性时刻"，即为悲剧的类型和冲突确定社会—历史条件的可能性。[30]一方面，他将神话和英雄传统作为一边，与另一边公民的法律世界进行了对比。前者体现在荷马史诗中，以神定因果关系为突出特点，后者体现在民主城邦的制度中，以向人的力量和义务提出要求为突出特征。悲剧是这两种体系冲突的符号和表征，是"被撕裂的意识的表现"，所以悲剧不断强调的恰恰是人的力量和义务观念，而它对于理解民主和政治过程中公民的作用至关重要。这样，悲剧对权力、控制、暴力、权威等的考察，成为对公民作为政治实体的公开讨论。

第三种传统与第二种传统有密切联系，更多地集中在对有关神话叙述的处理上，常常还关注它如何与性别问题相交叉的问题。悲剧的情节采自伟大的神话和史诗系列，但每一个戏剧(特别是通过歌队的颂歌)都会通过对舞台行为的建构、描写和评论，提到一系列有关的神话叙述。同时，许多悲剧中不仅确实上演了宗教崇拜行为，而且悲剧的语言中塞满了宗教崇拜的表达方式，它借用宗教的违规和秩序术语，不断地用清晰的语言来阐明崇拜行为。利用这种方式，悲剧不仅为民主制城邦新的政治架构重写了古代的神话和史诗叙述，而且对神话之间的相互联系进行探讨，提出了解释，突出、推进和发展了那些表达公民政治秩序观念(理想)的神话和宗教模式。因此，《奥瑞斯提亚》重述了母权制被推翻的故事，修改了阿玛宗的历史，以解释元老院会议的历史，并且把不洁的牺牲视为暴力，以为城邦秩序中战神山议事会多年来的突出地位提出说明。[31]同样地，通过有关早期雅典国王家庭的故事，欧里庇德斯的《伊翁》追溯、展示了雅典创立者为当地原有居民的神话——他们的祖先出生于泥土中，

70

29　Meier 1993：115.另见本章注释28所列书目。

30　Vernant and Vidal-Naquet 1981.

31　见 Zeitlin 1978、1965，Bowie 1993，Vernant and Vidal-Naquet 1981：150—174。

并对其提出了疑问。在雅典作为一个政治机体进行的自我展示中，这个神话发挥了关键作用。[32]基于这样的解读，悲剧的政治冲击力还在于：对于那些传达政治秩序感情的神话和崇拜模式——它们对于把公民作为政治实体具有重要意义——悲剧进行了重构和审查。

所以，在悲剧如何对城邦的政治辩论发挥作用问题上，人们的反应一直，而且会继续存在明显差异。有人认为，悲剧为人们提供了对特定政策或者个人的评价；有人认为它是在更一般的层面上卷入政治问题；另外一些人则认为，它通过质疑参与领域和构建公民想象与象征的世界，将公民教育成城邦的公民。人们越是把大酒神节视为政治事件，也就有越来越多的批评家将他们的目光从地方化的、特殊的政治纲领转向寻找悲剧中质疑公民领域的内容。

在本节的第二和末尾部分，我希望继续考察这种对公民领域的质疑如何发挥作用。通过介绍悲剧的政治主旋律，我将从三个一般主题开始我的讨论。这些主题对属于该类悲剧的许多剧本都是共同的，而且对民主政治以及民主政治的思想产生过直接影响。

第一个问题关乎民主政治的根本，就是如何使个人和集体之间的关系规范化和制度化。我们已经看到，戏剧制度本身是如何明确限定那些杰出的个人和民主的集体之间的一系列动态关系的。我们也看到，那些来自上层的歌队资助人与作为集体形态的观众不同，舞台上演员个人不同于作为集体的歌队。剧本本身所关心的，本质上就是这个政治问题。荷马的史诗即《伊利亚特》和《奥德赛》（它们也是在城邦中、在泛雅典娜节上表演的）肯定提出了一个英雄如何处理他与更广大的共同体之间的关系问题。在《伊利亚特》中，阿克琉斯因受到侮辱，退出了共同体，拒绝所有的和解，而且要求返乡，并祈祷本方的毁灭。阿克琉斯所以危险，恰恰是因为他周围的那些友好关系出了问题——那种共同体得以组成的义务和责任的相互联系。[33]作为最有战斗力的英雄，阿克琉斯因其超凡的表现，以非常极端的方式违反了这种约定。总之，《伊利亚特》把阿克琉斯变成了一个融入整体问题。《奥德赛》正好相反，叙述的是诡计多端的奥德修斯试图通过谋杀和诡计恢复其应有地位时，如何被重新接纳入伊大卡社会的故事。这个重新融入故事的意义在于，人们从来没有从奥德修斯作为国王的角度来审视他，他因为其财产，只是在他应有的地位上来来去去。在荷马史诗中，集体

71

32　Zeitlin 1989, Loraux 1984/1993a: 184—236.

33　见 Redfield 1975, Schein 1984。

的利益受到其英雄的威胁。

在公元前五世纪已经改造的城邦条件下，悲剧重新挑起了人们的这种担心。确实，为当代的城邦重写古代的故事，是悲剧作品的一个基本组成部分，从而在他们继承下来的英雄故事资料中，找到政治化的内容。具有典范意义的是，《奥瑞斯提亚》的开篇《阿伽门农》是阿戈斯王族，终篇《降福女神》却移到了雅典的法庭中，把《奥德赛》中以家庭势力解决冲突的办法，重新塑造成一个需要城邦的制度框架来解决的问题了。家庭不能再为秩序(*dikē*)提供充分的栖息地了。因此，在索福克勒斯的现存作品中，过多地出现了英雄的形象，他们中有阿亚克斯(Ajax)、奥狄浦斯、菲罗克特特斯(Philoctetes)、赫拉克勒斯(Heracles)等。近代批评家们经过深入讨论后指出，索福克勒斯还涉及这些英雄危险而诱人的义务问题，而且通过对他们不同的刻画，让他们把个人看得高于共同体，和共同体对立。[34] 在《菲罗克特特斯》中，菲罗克特特斯已经被留在无人的荒岛上十年之久，剧本也就围绕着他如何能被重新接纳进特洛伊城下的军事集体展开。所以，作为自我，他必须憎恨他的敌人，宁愿自己孤独地死去，也不愿以任何方式让别人认为他帮助了敌人。在《阿亚克斯》中，受到侮辱的阿亚克斯曾企图杀死自己的指挥官，但没有成功。他也想不出任何办法可以不让他的敌人之一得利，于是决定自杀。在失败者发生这样一个戏剧性事件后，剧本余下的部分变成 72 了共同体及其领袖如何对待阿亚克斯的辩论。在索福克勒斯的悲剧中，英雄人物所以成为核心，不只是因为它与某一重要的文献传统或者城邦宗教制度有联系，最重要的是，通过这个人物形象，基本的政治问题——个人和共同体之间关系——能够得到最显著的展示。当悲剧把公民的政治作用置于社会习惯的建构内，一次又一次地描写它所产生的紧张关系时，对个人的义务、对家庭的义务、对城邦的义务，就被人们视为难以调和的责任。

如何看待集体及其约束，如何看待个人在集体中的地位，是悲剧关于政治思考的核心问题。然而，它导向我的第二个论点：悲剧同时也审查作为民主理想的、享有独立判断力的个人的建构。对亚里士多德来说，上演实践推理过程即对悲剧根本问题的理智反应：*oimoi*，*ti drāsō*(天啊，我该怎么办?)，是证明悲剧对公民具有教育作用的基本理由(这个观点与他的老师柏拉图相反)；在亚里士多德那里，主题犹如一个受过良好哲学训练的公民，对形势进行评估、判断，然后采取行动。然而，悲剧对这种独立的潜力进行了批判性的探索，诸神不断地降低那些强人的自信和果断。对奥狄浦

34　特别应参考 Knox 1964，Winnington-Ingram 1980，Segal 1981，Whitlock-Blundell 1989。

斯来说，他因为神谕出逃就将实现神谕；对阿亚克斯来说，他决定杀死阿特瑞乌斯家的后代，是因为他受到雅典娜强加给他的盲目疯癫的引诱；彭透斯(Pentheus)装扮成女人后被引向死亡，引导他的是一个化了装的神灵，他本人却没有认出神。如果说公元前五世纪民主城邦的政治和法律制度是以可能存在的、负责的、有判断能力的独立个人为前提，那悲剧不断描绘的就是这样一种构造的障碍、危险和诱惑。在《奥狄浦斯王》中，克瑞翁(Creon)对奥狄浦斯所说的最后几句话，可以说是对许多悲剧性人物恰当的判决(*OT* 1522—1523)："别想占有一切，你所占有的东西不会一生跟着你。"* 悲剧表明，人类深陷于他无力控制的领域中，对于事件他仅拥有不完整的、可疑的了解，或者盲目的自信，昏乱之中，他们加快和恶化了自己的不幸。悲剧的因果故事威胁着负责任的民主(或者亚里士多德式的)主体的安全。[35]

在交流领域，这一点表现得比其他任何领域都要清晰。这是我的第三点看法。73 民主制的城邦依赖语言的公开交流。对公民来说，法庭和人民大会既是通向权力的途径，也是国家主要的决策机构。在那里，城邦的理想、个人的地位得到检验和提高。在这两种机构中，公民们就相互冲突的观点做出判断，制定决议。在这样一个城邦中，语言如何发挥作用成为公元前五世纪启蒙运动急迫的心智关怀，悲剧尤其如此。在近年将悲剧视为历史事件的潮流中，悲剧的语言——我们应该记得，它与黑格尔的政治思想吻合——已经成为一个决定性因素。[36] 对韦尔南来说，悲剧的论辩"有多种层次"，它"允许同一词有一系列不同的含义"。不同的人"在辩论中使用的是同样的词，但因说话的人不同，它们的含义相反"(他引用安提戈涅和克瑞翁对诺莫斯[nomos]和菲利亚[philia]的理解作为例证)，因此，他得出了这样的结论："舞台上使用的词语的功能，与其说是不同人物之间进行交流的手段，不如说显示了他们之间的封闭和隔阂……以确定他们的冲突之点。""悲剧传达的信息……正是在人们用语言进行交流时，存在不可传达和模糊的领域。"[37]

悲剧确实展示了语言的不足和粗暴。《奥瑞斯提亚》三部曲的情节通篇就利用了狄克(*dikē*)一词具有的说服和欺骗、破碎和竞争等不同的含义。如该剧从猛烈的报复(*dikē*)转向城邦秩序(*dikē*)模式所展示的，狄克可以表示该词双关的、词根的、双

---

* 罗念生译文，《古希腊悲剧经典》，作家出版社，1998 年版。以下所引悲剧译文，除特别注明外，均引自该书。——中译者

35 Goldhill 1990b.

36 见 Vernant and Vidal-Naquet 1981：6—28，Goldhill 1986：1—78，Segal 1981。

37 Vernant and Vidal-Naquet 1981：17—18.

重的含义。[38]在索福克勒斯的《菲罗克特特斯》中，菲罗克特特斯的重归就是通过语言的欺骗、疑虑和暴烈的诅咒实现的。在语言交流中，它探讨的是语言和行动、权威和信任之间的关系。[39]欧里庇德斯笔下的人物不断辩论词语所包含的双重含义，因为它是由语言的模糊性决定的。它们通过安静退出、暴力欺骗或者无效的信心制造悲剧。借用菲德拉（Phaedra）在《希波吕托斯》中精辟的话说："至于语言，没有任何东西是可信的。"[40]悲剧的确把语言本身放在公众场合检验、展示，并在民主审查的强光中承担风险。

悲剧作品的三个主题网络：个人和共同体之间的关系、实体的独立和语言的危险性，触及了民主制城邦的核心。它们表明，悲剧不仅在社会约束和道德怀疑问题上具有政治力量，在民主政治的规范化原则上也是如此。同样的情形适用于古代戏剧表演的制度结构，在完全和强制的意义上，它们都可以说是政治性的。就其作品中特别涉及当代问题、对民主思想进行最广泛的抽象来看，悲剧也是充分政治化的，并与政治纠缠在一起。因此，悲剧表演代表了一个特别过程，在此过程中，发展中的城邦将其正在发展的结构置于危险之中，并在公民节日中将其置于公共领域进行检验。正是在这里，我们可以确定悲剧在"公民政治化过程"中的作用。 74

3.《奥瑞斯提亚》

现在我们可以对两部典型作品进行更详细讨论了，看看如何确定政治争论、政治思想和政治学说的地位，以及如何给它们定位。由于它们内容明确，其中有几个剧本已经成为讨论政治思想的重要基础。欧里庇德斯的《祈求的妇女》就君主统治的益处和可怕之处进行了民主政治式的辩论；[41]埃斯库罗斯的《波斯人》对希腊人战胜波斯的原因提出了一系列政治的和神学的理由；[42]欧里庇德斯的《腓尼基妇女》让剧中人物讨论了流放和攻击自己祖国的原因。[43]其他个别剧本的政治用语也得到精心解读，以便找出特殊的形象、辩论和场景与公元前五世纪的期望和比喻之间的联系。例如，

38　特别应参考 Goldhill 1986：1—56。

39　特别请参考 Segal 1981。

40　见 Knox 1952，Segal 1972，Goldhill 1986：107—137，Goff 1990。

41　见 Croally 1995：208—215 及其提供的进一步阅读书目。

42　见 Hall 1989 及其提供的进一步阅读书目。

43　见 Rawson 1970 及其提供的进一步阅读书目。

《被缚的普罗米修斯》被作为民主城邦有关僭主政治讨论的最充分表述。[44]但因篇幅有限，这里我只考察两部人们最经常讨论的作品：埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚》和索福克勒斯的《安提戈涅》。在有关悲剧和政治学说的讨论中，两剧一直是人们讨论的中心。

本章已经几次提到《奥瑞斯提亚》，原因不仅在于它给后来的希腊悲剧以最大影响，还在于这样一个原因：由于它的主题和当代政治的卷入，在有关悲剧政治力量的辩论中，大多数人认为它的文本最为重要。同时，学者们对这部作品的看法也最为极端。一种观点认为，"如果我们把埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚》三部曲……视为一部政治理论作品，将是荒谬的。埃斯库罗斯无意像柏拉图的《理想国》那样，对正义概念进行辨析。"[45]即使其中有些内容明显集中在"政治性主题"上，即使"有些思考达到了最高程度的抽象水平"，我们也必须把"埃斯库罗斯对政治问题的探讨及其可能的答案"和柏拉图那种"严格的分析方式"明确区别开来，[46]因为埃斯库罗斯的论证是"比喻式的、不直接的和典故型的，它们既非分析，亦非论证"。[47]相反的观点则认为，"阿提卡向民主政治的转变，在任何作品中都没有像在埃斯库罗斯那里表现得那么清楚"，《奥瑞斯提亚》是"政治思想史上的一个转折点"。[48]"悲剧真正的政治内容……属于政治思想的一个领域，它超越了临时的派别集团"，[49]因为"剧作家是一个政治教育家"，[50]他"与其说是要解决问题，不如说是要加深我们对问题的理解"。[51]所以，问题不是《奥瑞斯提亚》(推而广之，所有的希腊悲剧)是否关怀政治问题，而是关怀的程度问题，任何"理论的"内容，任何合理的"政治思想"，都应以它为指针。

《奥瑞斯提亚》三部曲的叙事结构是所有希腊戏剧中最复杂的，它以一种新的、但有疑问的方式，重新叙述了关于奥瑞斯提斯(Orestes)典型的荷马式故事。在荷马那里，奥瑞斯提斯能够光荣返回，杀死篡夺其父王位的人，从而为年轻王子特勒马科提供了英雄行为的样板。但在埃斯库罗斯这里，核心剧本的核心场面所表演的核心问题，是奥瑞斯提斯面临可怕的双重约束：他被迫杀死自己的母亲为父亲报仇，并夺回

---

44 见 Cerri 1975，Lanza 1977。
45 Winton and Garnsey 1981：38.
46 Winton and Garnsey 1981：38.
47 Farrar 1988：37.
48 Meier 1990：137.
49 Meier 1990：89.
50 Euben 1990：67.
51 Euben 1990：94.

应属于他的王位。正是通过这种倒转，作者把一个受赞美的榜样，变成了一个让人揪心的对立义务问题，从而使作品具有了特殊的悲剧力量。正是为了找到对这一悲剧性危机的答案，决定了剧本的政治叙述结构。三部曲情节中占支配地位的是一系列暴烈的杀戮行为，而且都是打着正义的复仇旗号犯下的，因此最后一个剧本在雅典建立了法庭，以避免连续的相互仇杀。这样一种从已因内争而破败的家庭向城邦意义上的社会秩序的转换，重新界定了结束悲剧的可能条件：在荷马那里，是家庭的适当秩序决定了社会的常态性，而在埃斯库罗斯这里，城邦及其机构成为必需的社会框架。因此，埃斯库罗斯把奥瑞斯提斯的故事准确地政治化(城邦化)了。

我希望探讨的第一个问题，正是战神山议事会法庭的建立对悲剧的结局和城邦秩序的意义。我们首先要考察法庭建立时所使用的政治术语。由于谋杀了自己的母亲，奥瑞斯提斯受到复仇女神的追逐。他首先到德尔斐，在那里，他接受了阿波罗的仪式化洁净，然后到了雅典，在雅典娜的神坛避难(对奥瑞斯提斯重返社会来说，宗教仪式是必需的，但不充分，还需要政治解决)。女神自己建立了一个法庭，叫战神山议事会，就地裁决他的案件，首要的理由是"问题过于重大，非某一人可以判决"(*Eumenides*，470—471)。在这里，当城邦的保护女神建立这样一个民主政治的核心机构时，她诉求的对象是作为集体法官的民主理想：法律不是为国王或者某一个法官进行判决制定的，而是为集体制定的。它体现在陪审法庭身上，应公开行使。所以，当陪审员准备就奥瑞斯提斯案投票时，雅典娜就法庭的建立，用高度政治化的语言发表了长篇演讲(681—710)。首先，它应当成为一个永久性机构(681—685)(不是临时的或者特殊的决定)。其次，法庭因其所在地阿瑞斯山(Ares *pagos*)和词源学的原因被称为 *Areopagos*，以纪念提修斯在与入侵的阿玛宗战斗前给阿瑞斯奉献的牺牲(685—690)。经过这样的追溯，法庭被融入了城邦的意识形态历史中。这不仅因为提修斯是该城邦作为城邦的创立者(而且在城邦的自我认同中是一个重要人物)，还因为他与之战斗并消灭了的阿玛宗。她们在所有层面上都与城邦秩序处在对立地位：她们是野蛮的、东方的女人；她们发动战争；抢劫、骑马；缺少男人控制。她们代表的是违规，因此在由国家出资的神庙建筑(如帕特农神庙)中，经常表现她们正被城邦的创建者击败这一过程。[52]法庭，正如它的名字所透露的，被置于规范的理想和权威的叙述网络中，成为城邦的历史的一部分。 76

52　见 Meick 1978；Tyrrell 1984，du Bois 1984。

第三，雅典娜用〔褒扬的〕政治语言描述了法庭(690—699)：

在这座山上，
公民的尊敬和亲胞联手，那是惧怕，
阻止他们作恶，白天和黑夜一样，
使他们不致污浊法律，做出歪邪
的勾当。不能脏秽清水，公民们，
否则你们会找不到饮水的地方！
不能无政府，也不能建立僭主政治，
按照我的嘱咐统治，予以弘扬，
77 亦不要丢弃畏惧，把它整个儿扔出城邦。
凡人中的正直之人，有什么可畏惧的？*

“公民”和“城邦”两词的重复出现确立了广义上的城邦结构。法庭是要将“尊敬”和“惧怕”的政治原则制度化，该原则是一种分层约束原则，会阻止恶行，并使人民处于僭主政治的专制和无政府主义的混乱之间。僭主政治是一种和东方相联系的统治，常被作为民主政治的对立面受到批判，无政府主义则是寡头政治辩护者对民主政治的攻击，雅典娜要求公民们完全把法庭置于民主政治意识形态的框架之内。

雅典娜演讲中要求不要变革法律，不要用脏秽污染了饮用水的部分，可能是最具政治判决意味的语句(尽管明显是一般化的说法)。因为公元前 462 年，即《奥瑞斯提亚》上演前四年，埃菲亚尔特(Ephialtes)对战神山议事会进行了广泛的变革，使其绝大部分法律事务被转到公民法庭中(战神山议事会仅由前执政官组成，因此保持着封闭的形象)。法庭民主化的加深对于城邦那种高度竞争性的上层政治生活具有重大的潜在影响，而且很有争议。的确，改革后不久，埃菲亚尔特就被暗杀，而保守的反对派领袖西蒙(Cimon)被流放了。所以，乍一看，埃斯库罗斯的雅典娜是反对这一剧烈的法律变革的(“不要对法律进行革命性的变革”)，一些批评家因此将埃斯库罗斯划入保守派阵营。[53] 可是，改革家们本身所打的旗号是：回到该法庭最初的功能，去掉后来的加增(“脏秽”)。改革之后，战神山议事会继续保留了它的司法领域之一——一

* 陈中梅译文，《埃斯库罗斯悲剧集》，辽宁教育出版社，1999 年版。有改动。——中译者

53 见 Sidgwick 1887：25。20 世纪遵循这一传统的学者不多。

等谋杀案的审判。因此，其他批评家将埃斯库罗斯（或者说是雅典娜）看成民主改革的热情支持者，因为他宣称，建立该法庭的目的就是审判谋杀案，而且警告不要在原有的基础上增加新法。[54]然而，雅典娜演说的一般化本身以及表达所用的比喻性与谚语式语言，让人们很难相信埃斯库罗斯笔下的雅典娜是要支持此类明确的、清晰的和派别化的立场的。[55]毋宁说，看起来最可能的结论是：虽然演说间接提到了一个高度争议性的问题（所以不可避免地会导致派别化解读），它的目的是用特殊的、富有正面政治评价的语汇宣布法庭的建立，对于"尊敬"、"惧怕"、秩序和福祉来说，它是必需的；法庭将"不受财欲的污脏，庄严，肃穆，但能迅起惩罚，警觉，为酣睡的公民们保卫国土"*。作为倍受强调的民主化进程的一部分，法庭的根本贡献在于城邦的秩序。在民主意识形态中，强调的是法律及其制度的核心地位。由于该剧将以体现城邦集体理想的游行结束，所以法庭也被描写成作为整体的城邦的支柱。 78

因此，悲剧中的战神山议事会是用明确的民主和理想化的政治术语建立的。那么，在叙事中，作为对悲剧危机的反应，它如何发挥作用？在一个层面上，法庭不仅允许开释奥瑞斯提斯，而且在更广泛的意义上，脱离一直威胁着社会秩序的相互仇杀的循环。犹如复仇女神经说服接受法庭的决定（不将一腔怨气发泄到雅典身上）一样，语言的往还代替了暴力行动的往还；由于遏止了暴力的侵犯以及因暴力被遏制带来的优良、文明生活成为可能，城邦的秩序兴起。所以，三部曲以歌队和雅典娜举行游行庆祝雅典城邦社会结尾，而游行让人们回想起把整个城市作为一个城邦来庆祝的泛雅典娜大节。在这个意义上，《奥瑞斯提亚》是给城邦提供了一份宪章，它的病源学式叙述阐明的，是城邦及其机构如何处理潜在的暴力和越轨行为，悲剧危机的解决方案要到城邦的制度中寻找，所以，它必须而且完全是政治性的解决。

在更进一步的层次上，三部曲所叙述的所有相互报复行为，每一个都带有强烈的男女冲突色彩。在每一个案例中，男性都必须抛弃家庭或者血亲的一种关系，以便完成他更广泛的社会和政治义务。为了全希腊对特洛伊的远征，阿伽门农牺牲了自己的女儿；奥瑞斯提斯为了夺回他祖传的财产和作为阿戈斯人领袖的地位，杀死了自己的母亲。这样的叙述，展示了相互竞争和对立的义务如何导致悲剧性暴力的产生。重要的是：雅典娜不仅投票赞成开释奥瑞斯提斯，理由恰恰和性别的地位有关（734—

54　该观点最早可追溯到 Drake 1853。绝大多数批评家暗示，埃斯库罗斯是改革温和或有条件的支持者，见 Dover 1957，Dodds 1960，Podlecki 1966，Macleod 1982。

55　见 Meier 1990，Sommerstein 1989：215—218（极佳的概述）。

*　陈中梅译文。——中译者

743,"在所有问题上,我都支持男人"),而且她随后和复仇女神进行的辩论,是三部曲中第一个不重演男女两极化冲突的场景。当三部曲的叙述向作为执法场所的城邦转移时,受到威胁的也是最广泛意义上的城邦社会秩序——男人和女人、城邦和家庭。
79 也正是在这里,有关该剧结尾的暗示争论也最为激烈。一派评论者——他们在广义上可以被称为自由派人文主义者——认为,经历冲突之后,该剧的结局又让男女结合在一起,以维持社会和谐必需的平衡,当城邦集体护送复仇女神到她们在卫城的新家时,剧本最后对城邦的描述,也让城邦和家庭相互冲突的义务调和在一起。但与这种进步主义的解读相反,另一派评论者——广义上可以称为马克思主义者和女权主义者——认为,该剧的结局是父权压倒妇女、国家利益高于家庭利益的奠基性文献。[56]它和男女联合、家国一体、和谐进步相去甚远,《奥瑞斯提亚》所表现的,是"母亲的权威和权利的死亡,而且是被男性鲁莽的暴动摧毁的"。[57]

今天我们肯定可以对《奥瑞斯提亚》的结局进行另外的解读,如我们在上面简单勾画两类批评传统的评论及其表现的差异那样。可是,我这里希望强调的是,如果将判决场景作为涉及城邦秩序和性别角色的问题搬上舞台,《奥瑞斯提亚》的结局就成为需要政治解读的故事,也只能从政治角度解读,而且表达的是一种政治性的观察。要解读《奥瑞斯提亚》,就涉及苏格拉底在柏拉图《理想国》第二卷提出的问题:城邦的正义是什么?索福克勒斯以来,剧作家们一直不断重回、重写《奥瑞斯提亚》,以及《奥瑞斯提亚》的批评史清晰地表明,经由该三部曲讨论政治思想仍未结束。《奥瑞斯提亚》让它的观众政治化了。

《奥瑞斯提亚》关注城邦正义的核心问题是狄克的话语——如我已经揭示的,《奥瑞斯提亚》主要关注的是:在特殊条件下,话语和说服如何被部分集中在狄克(及其同源词语)这个术语上。狄克含义广泛,从抽象的"正确"、"正义"观念,经"报应"、"复仇",到特殊的法律意义上的"法庭"、"法律案件"。在表述社会秩序和政治学说时,它是一个基本术语,因为它暗示社会作为一个整体被恰当地组织起来了。对个人而言,它表达的是正确的行动;就制度而言,秩序通过它得到维持。《奥瑞斯提亚》多次回到这一术语:每一次杀戮行动,在犯罪者看来,都被表述为狄克的行为,歌队也这样对其进行讨论。我这里只提出两个例证。[58]在《奠酒人》(*Choephoroi*)中,当厄勒克特拉
80 (Electra)与歌队讨论如何在父亲墓前祈祷时,他们要她召请一个救世主。她问他们

56 进一步的讨论见 Goldhill 1986: 33—56。

57 De Beauvoir 1972: 111 n.9.

58 更多的讨论见 Goldhill 1986: 33—56。

是否暗示"一个陪审员或者某个会复仇的人"，一个法官(*dikastēs*)或者一个带来正义的人(*dikēphoros*)。歌队反驳道："简单地说，是某个以杀还杀的人。"厄勒克特拉所做的区分预示了《降福女神》的用法，在那里，复仇女神追求的狄克是报复，结果导向了陪审员面前的审判(*dikai*)，他们评估了该案的正义性(*dikē*)。她的问题，尤其是在和歌队简单化的要求"以杀还杀"比较中，用"正确的"话语将其中的区别、紧张关系赤裸裸地暴露出来：在家庭和公民的框架中，它清晰地展示了相互行为关系的复杂性。

所以，我的第二个例子是：当阿伽门农从特洛伊返回，进入家门时所说的话(*Agamemnon* 810—816)：

> 首先，我要致意阿戈斯，此举恰当(*dikē*)，
> 致意神明，住在这个地方，
> 与我合作，让我还家，助我复仇，
> 凭持正义，摧毁普里阿摩斯的城邦。神明听取
> 正义，不是光凭人的言辞，而是不迟疑地
> 把票投入血的坛缸。*

狄克和 *dikaios*(狄克的形容词形式)在连续三行中的三次重复出现非常显眼。在第一个句子中，狄克好像暗示国王在处理与神灵的关系时一般的正确行为模式。第二种情况好像是暗示以血还血的报应。但在第三种情况下，狄克(复数形式)暗示的是"案件"、"请求"，因为神灵的投票程序确实显示，它是法律程序，所以预示了《降福女神》的用法。甚至那个短语"不迟疑地"(*ou dichorrhopos*)也在双关意义上呼应前几行中对狄克的重复。亚里士多德认为，狄克一词是从其词根 *diḉha* 派生出来的(*dicha*：分别的，有两部分的)。即使是在归来的国王宣布他的事业的正义性时，狄克的话语也是碎裂的，显示出它内部的紧张和分离。

悲剧用这种方式(我们还可以举出许多这类例子)探讨的，是在社会冲突中普通的、政治性的和评论性的话语，怎样成为了社会冲突的根源。然而，悲剧固然可以将人类在试图用这种定性话语进行交流时所遇到的障碍和封锁戏剧化，但戏剧的观众也有突出作用。从一个角度看，观众能够根据使用者的环境和人员，判断话语如何表

---

* 陈中梅译文。——中译者

现其不同意义。从另一个角度看，甚至在一个特定的剧中人以特定方式使用某一话语时，观众仍能领会其最广泛的意义。这不仅使悲剧语言具有了特殊的深度和词义的丰富，而且有助于揭示在城邦定性词汇中存在的紧张和模糊性。这一点在《奥瑞斯提亚》中比在任何剧本中都表现得更加清楚。在该剧中，经过埃斯库罗斯的考辨，狄克这个语汇所代表的社会—政治秩序、权利的含义，都被分裂和分辨出来。战神山议事会法庭的建立，找到了公民社会的病因，并为奥瑞斯提斯的处境找到了解决方法，但狄克这一话语的传播（以及该三部曲对难以调和的义务的承认）继续对这种秩序提出疑问，继续暴露话语本身和社会结构联系中可能存在的裂缝。

《奥瑞斯提亚》的复杂性和篇幅，使对它的简短讨论特别困难。但在我的讨论中，对于我的总体看法非常重要的三点浮现出来：第一，《奥瑞斯提亚》的叙事，是把一个本质上荷马的故事作为义务冲突的悲剧故事来叙述的，并且为它在民主城邦的制度结构中重新找到了习惯的位置。[59]政治化的叙述因此成为将城邦设想为正义之城、公民为狄克代言人的资源。第二，该剧展示并阐明了狄克话语内部存在的紧张和冲突，而城邦的秩序就是在它的基础上建立的。它既戏剧化了话语权力的危险性，也戏剧化了权力话语的不可琢磨性和分离性。它开了审查民主城邦中政治秩序和表达它的话语之间复杂关系的先河。第三，《奥瑞斯提亚》需要观众的政治参与和对话（如它的评论史所表明的）。通过让它建立一个在民主城邦中居核心地位的政治机构使其在雅典结束，并且使城邦秩序的建立成为剧本结尾的庆祝仪式，《奥瑞斯提亚》比任何其他剧本都更多地让人们意识到，它是在利用过去的故事，向观众展示政治的现实。因此，《奥瑞斯提亚》既是对政治思想的贡献，也引起了人们更多的政治思考。

4.《安提戈涅》

我希望考察的第二部作品是索福克勒斯的《安提戈涅》。我已经讨论过近代政治哲学利用古代悲剧资料，特别是对戏剧方式的回应时它所占据的核心地位问题，这种方式把国家和家庭之间相互竞争的义务戏剧化了。我希望在这里讨论其中一个特殊的片断。在有关的争论中，它一直没有得到足够的重视，但它将引出一系列重要观点，揭示人们如何认识“悲剧和政治学说”中的“和”的意义。这个片断是克瑞翁和他的儿子哈蒙（Haemon）之间的争论，当时克瑞翁已经判了安提戈涅死刑。我们应该

59　有关重写荷马的进一步讨论见 Goldhill 1986：147—154。

记住，哈蒙是和安提戈涅订了婚的，他来的目的是想说服其父重新考虑对安提戈涅的处罚。

克瑞翁根据在国家和家庭中都需要服从和纪律的信念，长篇大论地构建了国家和家庭之间的类比。他如此开始其发言："孩子，你应当记住这句话：凡事听从父亲劝告。"这一父权原则被扩展成传统的和谐家庭幸福与安宁的画面，其中父亲的权威和儿子的服从将家庭统一在履行共同的义务、对抗共同的敌人之中（许多代际冲突故事都树立和构造了这一理想）。可是，公元前五世纪典型的情况是：理想化家庭的描绘被转变成为城邦规定的领域（661—673）：

> 只有善于治家的人才能成为城邦的正直领袖。若是有人犯罪，违反法令，或者想对当权的人发号施令，他就得不到我的称赞。凡是城邦所任命的人，人们必须对他事事顺从，不管事情大小，公正不公正；我相信这种人不仅是好百姓，而且可以成为好领袖，会在战争的风暴中守着自己的岗位，成为一个既忠诚又勇敢的战友。背叛是最大的祸害，它使城邦遭受毁灭，使家庭遭受破坏。

我对这一段做了长篇引述，以强调其政治立场的鲜明性和理论观点的明确性。克瑞翁以一种我们在其他类型，尤其是在柏拉图作品中见到过的方式，论证了即使是在公民不同意、法律不公正时，而且是在小问题上，都服从法律的必要性[60]（在古典城邦中，几乎见不到任何公民不服从传统和对他的英雄化[61]）。更重要的是，公民的服从义务不论对于进行统治的人（*archein*），还是对于善良的被统治者（*archesthai*），都是有益的。在一个权力通过抽签定期分配、因此"统治者"和"被统治者"轮番变化的社会中，这个问题更加尖锐，而不服从（*anarchia*，即权威的崩溃）就像会分解家庭一样毁灭城邦。在这方面，人们不可避免地会在民主的演说中使用军事术语，那些知道在战斗中如何服从的人会"在战争的风暴中守着自己的岗位，成为一个既忠诚又勇敢的战友"。那些在戏剧开演前的仪式中地位如此突出的埃菲波会正式宣誓：当他们成为公民和士兵时，他们会坚定地站在他战友的身边，无论他处在阵线中的哪个位置。克瑞翁对雅典公民权这种约束性义务的利用，还有他对家庭和服从价值传统习惯的描绘，让他的演说作为政治原则声明，具有了相当大的力量。 83

60　见 Woozley 1979，Kraut 1984。

61　Daube 1972.

哈蒙的回答提供了一个相反的景象。在强调了处死安提戈涅造成的政治困境后(683—704),他争辩说,一个人,就像冬天洪水中的一棵树,要么准备低头,要么折断,否则,他就像一个在风暴中不收帆篷的人,将沉入大海。统治者习惯的位置(*ēthos*)对他至关重要:如克瑞翁先前说过的,一个统治者的性格只有在统治实践中才能得到检验。

可是,随后展开的对话将两人推到不同的论辩立场上了。克瑞翁问道:"难道是城邦规定我如何统治吗?难道我不是根据自己的判断,而是他人的判断进行统治吗?""难道人们不认为城邦属于统治者吗?"当他从必须服从权威的主张滑到一个〔舞台上的〕僭主的专断时,他就成了一个唯一依靠自己判断、无人能够制约的人物,就好像所有民主政治权威意味着,也是根据人民的意志进行统治一般,所以他认为,城邦属于他本人(我们应当记得,对希腊城邦来说具有典型意义的,是雅典娜在《奥瑞斯提亚》中就建立法庭所陈述的理由恰恰是问题太严重,一个人无法决定。见《降福女神》471—472)。在激烈的交锋中,克瑞翁民主政治式的论辩被歪曲了,以为其极端反民主的政治目的服务。可是那个主张变通的哈蒙,以对他父亲的威胁终篇,然后从舞台上消失,跑到安提戈涅死亡的场所去了,并在那里自杀。对人物变通性的诉求最终变成了极端的自我毁灭义务。

通过对这场家庭成员间有关政治原则高于特定情况的争论的分析,我希望强调两个结论。第一,悲剧中政治学说的表达总是说服场面的一部分。悲剧的对话就是把作为表演的语言搬上舞台,克瑞翁对权威非常强烈的、传统的政治理解所做的说明,意在保证他儿子对具体决定的服从。悲剧把政治学说的争论作为剧中人物间政治权力游戏的一部分来表现,政治学说(对克瑞翁来说)是一种对(他本人)政治行为的自我证明行动,本身又是政治表演的一部分。可是,这又导向我的第二个结论,因为克瑞翁的自我证明论证是叙事的一部分,是导致克瑞翁走向可怕崩溃的悲剧性叙述。人物的论证并不是剧本的论证,我们需要批判解读的,就是两者之间的关系:克瑞翁的论点在多大程度上对叙事的结果产生了影响?在有关权威的问题上,他将传统的民主观点变成了对个人权威的自助要求,导致了悲剧性的毁灭。如何估价这种转变?在克瑞翁的自我证明与安提戈涅和哈蒙观点的冲突中,我们怎样判断?对于这样一些问题,人们一直在进行批判性探讨,或者他们宣布自己如此。[62]理论观点的

84

62　见 Segal 1981:152—206,Winnington-Ingram 1980:117—149,Knox 1964:62—117,Goldhill 1986:88—106。每书都有进一步阅读书目。

解说是根据悲剧叙述中普遍的、讽刺性的、倒转的和不可改变的目的论方式构造的。悲剧对政治学说进行阐释时所考察的，是理论如何在公民的悲剧叙事中发挥作用。

在这个意义上，《安提戈涅》是“一部关于实践理性的戏剧，一部实践理性整顿世界和观察世界方式的戏剧”。[63]它不仅向“那种对价值世界无情简化的做法挑战，尽管那种简化有效地消除了相互冲突的义务”，[64]而且对政治推理领域中理论和实践的关系提出了疑问。当我们回到本章开头的结论时，我们发现温顿和加恩西将悲剧的政治主题和政治学说区别开来，理由是悲剧中虽“有达到最抽象水平的反思”，但“这种反思关注的仍然是特定的问题，而且在所有情况下，关注的都是个别人”[65]（好像抽象和例证之间的关系能非常容易说明似的）。即使悲剧的反思不能达到关于人的状况最一般层次这一点是对的（《安提戈涅》末尾的几行谈的就是“实践思想”和“幸福”自身的），他们的观点也有害地压制了下述思考方式：理论和实践的共通之处在于，它们恰恰都必须依赖“个案”和“特定”问题，而悲剧一再表明，这种共通点是多么有问题。克瑞翁这个典型个案确实浓缩了悲剧对政治理论观点的悲剧性误会和误用。

5. 喜剧

柏拉图以来的哲学和教育学传统关注的都是悲剧，这就是为什么悲剧成为政治思想史一个完美组成部分的原因。喜剧也是在大酒神节和勒纳伊亚的次要戏剧节上演的（虽然作为正式比赛，它的引入要晚得多），但命运和悲剧不同。在他最后一部作品中，柏拉图允许他的公民观看喜剧，以便他可以了解什么是 *to phortikon*（卑贱和粗鲁），但他禁止公民学喜剧（*Laws*，VII. 816d—817a）。虽然普鲁塔克认为，如果适当利用，文学是学习哲学最好的准备，但他仍建议人们在宴会上不要阅读阿里斯托芬（Aristophanes）的作品，理由是每一个人都将需要一位老师解释其模糊不清之处；另一个理由是：对一位公民的社会特性来说，它太粗鲁（*Table Talk*，VII. 8. 712a）。从柏拉图到黑格尔再到努斯鲍姆（Nussbaum），政治学说史中几乎没有喜剧的地位。[66]因此，到目前为止，本章也都集中在悲剧上。

85

63　Nussbaum 1986：51.

64　Nussbaum 1986：63.

65　Winton and Garnsey 1981：38.

66　关于哲学家如何将幽默视为一个好公民的问题的讨论，见 Goldhill 1995b：14—20，以及 Halliwell 1991。

可是，近代和古代阿里斯托芬的读者都曾就个别剧本的"政治思想"进行过广泛争论。事实上，是把喜剧作为一个类型来讨论其政治思想。与悲剧不同，喜剧几乎总是以当代的城邦为背景，涉及当代的人物或者各种现象，具有明确的政治纲领。例如，《阿卡奈人》开始于雅典的人民大会。会场上，该剧的主人公，一个叫狄凯奥波里斯(Dikaiopolis，意为"正义的城邦")的雅典公民，抨击了雅典的使者们。接着，他就伯罗奔尼撒战争的原因发表演说(其观点让人想起希罗多德的《历史》)，并且通过和斯巴达人签订私人和约表达其希望和平的愿望，而这个和约使他和他的家庭享受到不同于城邦的和平。该剧最后描述的是，当将军拉马库斯(Lamachus)(几乎可以肯定就在听众席上)正在为战争进行准备时，狄凯奥波里斯正准备一次盛大的宴会。由此不难看出，一个公民对于城邦及其家庭的职责、公民的军事和社会义务、剧情的宗教和政治框架——我们已经看到，所有这些在悲剧的政治主题中都占据着核心地位——对剧情来说都是关键性的。更重要的是，像绝大多数旧喜剧一样，《阿卡奈人》中包括一个 *parabasis*，即这样一个场景：歌队就当时具有政治意义的问题直接向观众发表意见(就该剧而言，是对一个城邦来说，拥有一个喜欢抨击的喜剧诗人而不是一个拍马屁的政治家比较有利，以及用新的修辞方法侮辱旧方法所产生的危险)。通过这种途径，喜剧明显融入了城邦的政治辩论，变成其一个有机组成部分。[67]

86　阿里斯托芬还用类似的方式夸大了陪审法庭的危害和混乱(《马蜂》)、政治程序以及政治家行为的暴虐和愚蠢(《骑士》)、政治乌托邦的虚幻(《鸟》、《妇女公民大会》)，以及教育的政治性和虚假(《云》)。总之，喜剧乃雅典城市政治活动的展览馆。众所周知，阿里斯托芬甚至指名道姓地攻击城邦中的人，把他自己描绘成和城邦主要政治领袖进行政治斗争的人物，而且写出大量剧本，抨击城邦中享有令名的具体的人(例如《云》中的苏格拉底、《骑士》中的克利昂[Cleon])。

尽管如此明显地卷入政治，近代和古代的批评家们在喜剧表演的政治成分上仍存在很大的分歧。有些人相信，喜剧中诗人的〔自我〕展示表明，他是一个无畏的民主斗士，明确向城邦表达了自己对当时过分的做法、战争的愚蠢以及政治的腐败的不满。这些批评家强调的，是阿里斯托芬抨击言论的保守特色，以及他对战争造成的破坏的不断攻击、对平民领袖克利昂的无情讽刺。而且最重要的，是诗人利用 *parabasis*，作为 *sophos*——拥有智慧的权威——，像一个人民大会上的演说家，就城邦关心

67　关于《阿卡奈人》及其政治学，参见 Goldhill 1991：167—201 的书目，尤其是第 188 页的注释 74。

的问题向城邦发表意见。[68]按照这种思路，古代一个注疏者告诉我们，“由于它的*parabasis*”以及它的建议的相关性，人们特别投票允许《蛙》再度上演。可是，其他批评家或者强调说，喜剧具有异乎寻常的虚构性质，它使得主人公能够实现任何类型的业绩，甚至可以击败诸神；或者强调喜剧具有的特殊的放纵；或者强调在阿里斯托芬的每个建议背后，都是以游戏式的、粗鲁的、让人难以接受的幽默为基础，并得出下述结论：正是喜剧的幽默，使其不可能存在严肃的（政治）观点。[69]另外还有一些学者，而且是学者中的多数，曾试图采取中间立场，允许在 *parabasis* 中存在一定程度的“严肃评论”，或者说是对和平的诉求，对克利昂的抨击等，但认为剧作家的主要目的是让听众发笑，从而赢得喜剧比赛的胜利。

最好的办法也许首先是强调：悲剧和喜剧在关注的主题和问题的范围之间有突出的相似性，或者说是柏拉图的对话与修昔底德和希罗多德（尽管它们处理的方式完全不同）之间的相似，它们表明在雅典的政治辩论或者公民意识形态方面存在巨大的连续性。在民主政治话语的多个频道中，喜剧肯定是其中相关的一个。其次，像悲剧一样，喜剧表达的是对城邦的超越性看法：如果说悲剧是通过对他时、他地的描绘，通过悲剧性毁灭的破坏来讨论政治问题，那喜剧是通过嘲讽将城市变成他者的形象，通过夸张、颠倒、幻想以及对戏剧性破坏的剧烈颠覆来讨论政治。在整个戏剧节期间——如我们已经指出的，这是一个政治场合——，人们通过曲折的方式，间接地讨论着政治思想。部分正是因为这样一个特点，使得喜剧（还有悲剧）成为人们非常难以处理的资料。再次，如果我们不适当注意听众——不管是作为个体还是作为集体——在容忍喜剧犯规程度上的作用，当喜剧宣称它表达严肃的政治观点时，我们没有办法确定它是否真的严肃。政治的、思想的和社会的差异（更不用说气氛和理解方面的弱点了），都不可避免地、深刻地影响着喜剧的效果，即人们如何看待一个玩笑（或者不是玩笑）。（对悲剧来说也是如此）。你和谁一起笑，嘲笑的是谁，界定了你的地位；它可以把你和他人联系在一起，也可以把你和他人分开。在喜剧问题上，甚至更加细小的如“多么可笑？多么严肃？”的问题，都不可避免地引出这样的问题：“对谁来说？在什么条件下？”这不仅仅是把喜剧的政治力量问题归入一种无所不包的文学类型问题，它毋宁是说，在城邦中，喜剧提供了一个空间，在这个空间中，公民们界定其可以接受的和适当的界限，控制〔政治〕讨论的界限，防止其被滥用。喜剧就是人们

87

68　有关此点的不同看法，参看诸如 de Ste. Croix 1972 的附录 29，以及 Henderson 1980，Konstan 1995 等。

69　有关此点的不同看法，参看诸如 Dover 1972，Reckford 1987，Heath 1987。

在侮辱和可以接受的放肆、原则和乌托邦式的幻想、玩笑式释放和低俗的诋毁之间划出，而且越过界限的一种正式场合。如柏拉图所说，它不仅仅是“承认粗俗”，而是要探索，或者说是突出公民严肃事务中那些重要的因素。如尼柯莱·洛罗所说，“笑声是它自己的空间的创造者，距离的生产者，它允许人们更好地与现实交流。”[70]正因为如此，对文化史家来说，它的说明意义，就像在雅典政治文化领域中的一场重要表演一样。

6. 结论

本章首先是说明，在雅典历法中，大酒神节是多么重要的一个政治事件，因为在其组织和实践的各个层面上，它都表明其植根于民主城邦之中。通过宗教仪式、安排座位、庆典、财政、评判，这样一个富有政治意义的场合推进和突出了民主城邦的理想。在这个节日上表演的戏剧也具有强烈的政治关怀。可是，悲剧喜欢通过创造相互冲突的义务，通过对语言的误解，通过人类控制力的失败，承认和探讨暴烈的公民的灭亡，从而创造出发展中的城市愿意将自己的原则接受公众批判检查的形象。正是在这里，悲剧具有“将公民政治化”的力量——对政治意识形态内部存在的紧张关系、对政治学说和实践之间颇有问题的相互关系进行舞台式的解剖。

将政治学说界定为需要有意识的、分析性的抽象与一般论证，也就是像过去那样，将其界定为哲学的一个分支，不可避免地会把作为一种制度与作为文本的悲剧排除在政治学说领域之外。一个“明显的事实是：这些文本并非哲学”。[71]可是，不仅悲剧的文本不断地成为政治哲学的一个有机组成部分，而且悲剧对冲突和紧张的例证式、教育性叙述，既反映了民主思想的核心原则，又将政治学说本身如何成为政治讨论和政治实践之一部分突出出来。悲剧引出了下述问题：当政治学说作为学说的封闭性因为戏剧的叙述实践、例证与冲突而缓和时，政治学说会发生什么变化。〔因此〕，它表明继续对其进行〔政治性〕思考是有益的。

70　Loraux 1984/1993a：237.

71　Williams 1993：14.

第四章　希罗多德、修昔底德和智者派

理查德·温顿

1. 智者派

让我们以考察公元前五世纪和前四世纪雅典的三篇文献开始本章的探讨。

第一篇很短，可以全文征引。它可能是一部萨提罗斯剧（即庄严的喜剧）的残篇。[1] 这四十多行诗文的作者究竟是悲剧作家欧里庇德斯（约公元前485—约前405年），还是柏拉图的叔父克里提阿（Critias），一直存在争议。克里提阿是一个拙劣的诗人、政治小册子作家和寡头集团的领袖。雅典被斯巴达打败后，他与该集团于公元前404年推翻了雅典民主政治，但在次年的镇压行动中被杀。剧中的发言人是西西弗斯（Sisyphus）。他是卑鄙与狡诈的原型，其所受的惩罚永无尽期，且已成传奇。

> 过去曾有这样一个时代，人类生活毫无秩序，他们像动物一样，受到强力的统治。对于善良，人们不给予奖赏，对于恶行，也无惩罚。我认为，然后，人类为进行惩罚颁布了法律（*nomoi*），以使正义（*dikē*）成为统治者，而傲慢（*hubris*）[2]成为它的奴隶。无论是谁做了错事，都要受到惩罚。接着，法律阻止人们公开诉诸暴力，但人们仍秘密作恶，因此我认为，某个精明和睿智的人（*sophos*）为凡人发明了恐惧神灵的把戏。这样，即使他们的行为、言论或者思想是秘密的，他们仍有所畏惧。他就这样引入了神圣的观念，宣称有一种神灵，强大而且长生不死，它用自己的心听取、监督、思考和注意所有与它的神性（*phusis*）有关的东西。

1　DK 88 B 25；Davies 1989有原文、翻译和注疏。

2　有关该词的争论最近非常激烈，见Cairns 1996。

> 它将听取凡人所说的一切，而且能够看到他们所做的一切。即使你悄悄地计划恶行，也逃不过神灵的注意，因为它了解我们的思想。就是利用这些故事，他引入了最有益的教训，用虚假的叙述隐瞒了真相。他还宣称，神灵住在一个让人感到特别恐怖的地方，因为他知道，凡人正是对那些地方感到畏惧，同时也从那里为他们悲惨的生活获得收益。例如，从头上旋转的天空中，他看到了闪电、可怕的雷声以及天空中闪耀的星光，时间优美的花边，熟练的（*sophos*）手艺人。同样也是从那里产生了明亮的星群，潮湿的雨水由那里被送到地球上。他就用这些恐惧把人类包围起来，以法律手段遏止了无法无天（*anomia*）……因此，我认为，有人第一个说服凡人相信，世界上有一个神的种族。

90

我希望集中考察的，是智慧（*sophos*）在这篇文献中的地位。在某些关键之处，它颠倒了公元前五世纪到前四世纪批评家们关于成熟演说家的一般形象。[3] 西西弗斯的智慧确实对他的说服能力产生了影响，使听众们把那个他明知为虚假但设计精巧的思想，当作真实的东西接受了，而他能够做到这一点，是因为他利用了他们的情感，给他们愉悦（对照一下修昔底德，他的《伯罗奔尼撒战争史》虽然有记录事实的优点，却因为缺少故事［*to mē muthōdes*］，可能不那么吸引人，见修昔底德，I. 22）。可是，与一般演说家不同的是，我们的智者根本不是为自己秘密追求非法利益，而是要阻止他人秘密追求非法利益。他得到的，不是个人地位的上升，而是共同的善业。他引入了一个道德乌托邦，生活于其中的人，即使是为恶的想法都要受到压制。

我们的第二篇文献也来自戏剧，即阿里斯托芬的喜剧《云》。该剧上演于公元前423年，但现存的是几年后一个未经完全修订的版本（看起来它是供人们阅读而不是表演的）。[4] 在这里，修辞是与对传统神灵的怀疑以及对法律的鄙视携手并进的。戏中苏格拉底以一个象牙塔教育机构的头头的面貌出现，但该校所教授的，恰恰是那种彻头彻尾的法庭制胜术，即使他本是错误的一方。这种新奇教育方式（*paideusis*）和对雅典青年传统教育之间的斗争，通过人格化的“正确”（Right）和“错误”（Wrong）这两个角色表现出来。为了一个可能成为学生的人，他们当着他的面为他们就对立的观点展开辩论，“错误”取得了胜利。他反对遵守人类的法律，主张纵容自然（*phusis*）的各种强制力量（*anankai*）。他所传授的这种修辞技术，使人们可能不受惩处地追

3　关于对修辞学的态度，见 Ober 1989。

4　Dover 1968，Sommerstein 1982.

求该政策。“错误”为人们描绘了一种没有任何制约的、无道德的乌托邦，在那里，人类无耻、无情而成功地追逐着自我利益和自我放纵。

我们引用的最后一篇文献的主题，谈的也是一个年轻人对善恶的选择。它写于公元前四世纪前半期，是对已经失传的公元前五世纪一份散文作品的摘要。色诺芬的《回忆苏格拉底》是他关于苏格拉底作品中最长、最重要的，[5] 和我们现在有关的部分（II,1）表现的是苏格拉底正在和阿里斯提普斯（Aristippus）进行讨论。阿里斯提普斯是一个享乐主义者，主张抛弃所有政治义务去追求个人的满足。在回应阿里斯提普斯时，苏格拉底除了提到其他事情外，还概要提到了关于赫拉克勒斯的著名作品，它的作者是“智者”（sophos）普罗狄科（Prodicus），他“曾把这篇论文向成群的听众讲述”，“当赫拉克勒斯即将从……青年人变为成年人，可以独立自主，并开始考虑如何走向生活，是通过德行的途径还是通过恶行的途径的时候，有一次他走到一个僻静的地方，坐下来思量在这两条道路中他究竟应该走哪一条道路才好。”* （II,1,21）此时，两个女子向他走来，一个天然而未经妆饰，另一位经过梳妆打扮，姿容艳丽。因为渴望首先接近赫拉克勒斯，后者跑了上来，给他指出了一条快乐而轻松的生活道路。赫拉克勒斯问她叫什么名字，“‘我的朋友把我叫作幸福（*Eudaimonia*）。’她回答道，‘但那些恨我的人却给我起个绰号叫恶行（*Kakia*）。’”就在这时，她的对手走过来了（恰当的是，任何人都不曾提到她的名字），说出了她给赫拉克勒斯指引的道路：通过给他人服务，努力地追求荣誉。她继续争辩说，恶行实际上与快乐和轻松无关，而是在经历巨大痛苦后才能获得快乐。由于这种快乐并不自然，所以不是真实的快乐，“你在没有性欲要求的时候用各种方法引起淫欲，把男人当作女人使用……我的朋友们都心情愉快、无忧无虑地享受饮食的乐趣，因为他们总是等到食欲旺盛的时候才进饮食。”** （II，1. 30，33）赫拉克勒斯的选择是明确的，苏格拉底得出结论说：“因此，普罗狄科关于赫拉克勒斯受到德行训诲的故事大致就是这样。”

我们所引用的几篇文献，尽管作为资料以及对它们的解释都会出现困难，但每一篇的主题都把修辞、教育和道德融合在一起，从而清晰地把我们引向公元前五世纪后期希腊社会主要新力量的核心部分——智者运动。虽然存在大量争议，但大家公认，智者是修辞学教师。他们论证说，研究修辞学可以让年轻人为公民生活中面临的挑

5　关于色诺芬的进一步讨论，见格雷下文第七章。

*　吴永泉译文，见色诺芬《回忆苏格拉底》，商务印书馆，1984 年版，第 47—48 页。——中译者

**　吴永泉译文，第 50 页。——中译者

战和机会做最好的准备，作为民主政治和帝国时代雅典的公民，尤其如此。[6]

智者派不可能自己发言。他们确实是多产作家，但他们的作品仅以简短、零碎的形式少量残存。事情还不止如此。我们关于智者派各方面情况的主要资料来源是柏拉图(在本卷的后面，他当然因本身的原因占据了显赫地位)，而他对智者派持敌视态度，而且难以捉摸。

92

柏拉图描绘的智者派是一帮巡回各地的、相互对立的个人，他们主要来自雅典以外的城邦，不过对雅典的影响却是最大的。他们中最著名的有普罗塔哥拉(Protagoras)、高尔吉亚(Gorgias)、希庇亚斯(Hippias)、普罗狄科。普罗塔哥拉来自爱琴海北岸的阿布德拉，是年龄最大和第一个收费的智者；[7] 高尔吉亚来自西西里的列昂提尼(Leontini)；希庇亚斯来自伯罗奔尼撒西北的埃利斯(Elis)；普罗狄科我们已经遇到了，来自爱琴海中的塞奥斯岛(Ceos)。对柏拉图来说，智者派本质上属于观念历史而非宣传历史领域。这样一种判断，通过智者派和苏格拉底之间的对比(它渗透到柏拉图所有的作品中)彰显出来。苏格拉底不仅并非智者，还是一个反对智者的人物——一个哲学家，不会屈从于修辞，而是论证；他进行公正的探讨，而不是职业上的对立；他服从的是理性而不是激情；他愿意与人交谈和吸收他人谈话，反对教条主义和书本的不明确。[8]

柏拉图用文字作品的方式，高扬苏格拉底反对书面话语的主张。他利用的不是以自己名字写成的论文形式，而是他本人从未参与其中的对话。[9] 相反，智者派在其中地位非常显著，许多主张和观念通过他们之口说出，或者被归到他们头上。其中有个段落值得我们特别注意，一是普罗塔哥拉的“伟大演说”，一是《理想国》第一卷(338c ff.)中塔拉绪马库斯(Thrasymachus)有关正义的叙述。普罗塔哥拉的演说出现在以他命名的对话集中(320c—328d)，其中分析了人类社会的起源和性质，特别有趣的是，我们在这里看到了一篇关于民主政治的系统理论阐述，而这样的文献在古代希腊仅有很少的几篇。作为我们要讨论的智者派真实观点的资料，这些段落的可靠程度有多大？柏拉图偶尔声称，他或多或少逐字逐句地从已发表的作品中引用(我们

6　Guthrie 1969 是基本著作。原文文献见 DK；Sprague 1972 根据 DK 的编码翻译了除安提丰(Antiphon)之外的所有这些文献。另见 Gagarin and Woodruff 1995(这里利用了他们的译文，略有改动)，其他最近著作包括 Classen 1976，Kerferd 1981a and 1981b，de Romilly 1988(1992)。关于修辞学，见 Kennedy 1963，Cole 1991。也许应该指出，*rhētorikē*(修辞学)一词本身直到公元前四世纪早期才出现。

7　Schiappa 1991.

8　Thomas 1992 把柏拉图对书面文字的批判置于历史背景中进行了考察。

9　在本书第八章中，莱恩要讨论由此产生的问题。

上面征引的两个例证都非如此),我们有理由相信,他说的是真话。可是,大多数情况下,我们有理由持怀疑态度。虽然我们没有能力,但在某种程度上(颇有争议),柏拉图归之于苏格拉底的思想和观点实际上并不属于历史上的苏格拉底,那我们可以想象,当柏拉图在处理那些他非常敌视的人物的资料时,其可信度该要低多少?[10]

乍一看,柏拉图绝大多数的对话都是对苏格拉底生前在雅典谈话的现实主义报道,但试图确定准确的"表演时刻"(根据公元前399年苏格拉底的受审和被处死来确定时间,也不确定)的努力,肯定尚不具有决定意义。至于那种认为柏拉图本人很注意年代学以及细节上的准确性的看法,目前看来本质上是错误的。有人确实提出过这样一个很有吸引力的建议:柏拉图对年代的模糊本身,就应该从他对雅典公共生活原则上的否定来理解,因为按照惯例,要给出准确的时间,必须提到有关年份的名年执政官的名字。[11] 93

对这个问题,即柏拉图反映智者派观点的准确性和公正性问题,[12]涉及一系列更大范围的问题。目前已经清楚的是:智者派的演讲和作品涉及非常广泛的主题,但是,这些作品在多大程度上是严肃的知识探讨,而非职业性的表演技巧,或者是对新奇方法的典型阐述和分析形式,抑或是构成他们教学核心的阐释和论证?[13]另外,不管我们对这个问题给出什么样的答案,除修辞外,智者派在思想上有多大的创造性?最后,他们对雅典以及其他地区产生了什么影响?影响有多大?对于这些问题的回答,学界鲜有一致者。考虑到资料的不足,也不大可能取得一致。我们可以期待新的资料继续出现,尤其是纸草文献。[14]同时我们还必须指出,在两个重要方面,有关的讨论一直没有摆脱混淆。第一,"智者派"一词究竟应被赋予什么意义?我们应该把智者派和他们作为职业修辞学教师的作用统一起来吗?他们所倡导的主张中,首要的是那些涉及否定传统道德和传统宗教信仰的吗?当柏拉图把他们命名为智者派,或者说他们本人认同自己为智者派(我们可以肯定,普罗塔哥拉是的),苏格拉底就不是吗?(必须指出,近代在这个问题上的不明确来源于当时的争论:*sophistēs* 一词,其

---

10 关于近代同类的例子,人们也许会想到 F. R. 利维斯(F. R. Leavis)的作品作为研究布卢姆斯伯里团体(the Bloomsbury Group)的资料时出现的情形。

11 Vidal-Naquet 1990: 127f. 柏拉图对话集年代学上的难以确定在古代就已人所周知。见 Athenaeus, 217c ff.

12 有关争论仍为 Grote 1888: ch.67 的观点支配,比较 Turner 1981。

13 支持前一种观点者,见诸如 Kerferd 1981a; 支持后一种看法者,如 Striker 1996。

14 一片纸草残篇最近已经改变了我们对安提丰的理解(详见下文)。

94 复数形式为 *sophistai*，没有在早于公元前五世纪的文献中出现过，肯定也不是普罗塔哥拉的发明，但到该世纪末，它已逐渐具有了完全否定的意味。[15]）第二，当一种思想在诸如欧里庇德斯的悲剧，或者是修昔底德的演说中被形容为“智者派的”时，我们所得到的信息是：我们是否也能把这个思想归之于某一个或者另一个智者，或者是智者全体（无论他们是否认同自己是智者派）；或者说我们所面对的，是影响非常大的一种观点，它是由于某一个，或者某些特定的智者，或者智者集体（无论他们如何认同）的巨大影响，而出现在剧本或者演说中的？

对我们来说重要的是，这是一个智者派教育繁荣的时期，同时也是用纯粹的人类语汇，对广泛的政治问题进行系统反思和争论兴起的时期。智者运动构成了这一发展一个明显可能的母体。另一方面，公元前六世纪在伊奥尼亚兴起的对此类问题的玄想和批判考察，到公元前五世纪后期已经在作为一个整体的希腊世界充分确立，[16] 因此，似乎没有什么理由认为，只有智者或者他们的学生能够对希腊世界发生的双重革命做出知识上的反应。由于国内的激进民主和国外的帝国主义，在希波战争和伯罗奔尼撒战争之间的几十年里，雅典完成了这一双重革命，并对希腊政治产生了影响。[17]值得注意的是，在《政治学》第二卷批判前人的观点时，亚里士多德根本没有提到智者派，然而用很大篇幅讨论了他们的当代人——城市规划家、米利都的希波达穆斯（Hippodamus）——的观点，认为他是“第一个虽未参与政治、但就最优秀政体（*politeia*）的性质发表了看法的人”。[18]

上述考察让我们得出的是一个令人沮丧的否定性结论：要写出我们现在关注的时期的思想发展史，是不可能的。那些创作这一时期的思想通史，[19] 确定像伪色诺芬的《雅典政制》（*Athenaion Politeia*）（详见下文）、《双重论证》（*Dissoi Logoi*）[20] 等匿名文献的作者，以及确定是谁创造了某种独特探讨方式的努力，[21] 诸如此类的工程，虽然在细节上常有收获，但在进行历史的考索时，最终不可避免地遭到失败。同时我们

15　Guthrie 1969：27—34.

16　Hussey 1972；原文文献、翻译和注疏见 Kirk，Raven，Schofield 1983。

17　关于雅典帝国，见 Meiggs 1972。

18　关于希波达穆斯，见 Burns 1976。

19　如 Havelock 1957 and Ostwald 1986。

20　DK 90. 这是一篇公元前五世纪后期或者公元前四世纪早期的短篇作品，并无多大的思想深度，但具有巨大历史价值，其中搜集了大量大多属于道德领域的相反观点。原文文献、翻译和注疏见 Robinson 1984。

21　如 Cole 1967。

还应注意到，首先，这肯定令人遗憾；[22]其次，重要的是，不要回避那些诸如哪些资料有价值的问题。[23] 95

坊间已有关于智者派的优秀的一般著述，相关的古代资料也容易得到。[24]因此，对某些在资料中出现的有关政治反思与争论的核心问题做一个概要的陈述，也许是有用的。

传统的城邦在某种意义上是一个平等者的共同体，从更广泛的视角看，则是由两个根本不平等的因素即公民和神灵组成的。[25]公元前五世纪，无论是在人的方面，还是在神的方面，城邦都成了问题。

本章开头征引的两篇文献是公元前五世纪对传统宗教信仰进行挑战的典型例证。可以肯定，希腊人对希腊宗教的批评早于公元前五世纪，而且传统的宗教当时大多保存，但另一种情况看起来也确实是真实的，即在该世纪，传统信仰遭到空前激烈的、空前规模的挑战。对于和神灵有关的某些特殊细节以及对荷马和赫西奥德经典叙述中神灵的不道德进行批评，已经不仅仅是怀疑的问题；公元前五世纪发明了神话这一范畴，建立了一系列知识学科，在解释他们传授的资料时，把超自然因素边缘化或者排除在外了；而且如我们已经看到的，他们对神灵的存在本身表示怀疑和不信任。[26]普罗塔哥拉写道："至于神灵，我不知道他们是否存在或者不存在，也不知道他们看起来是什么样子；我们的认识有许多局限，事物的模糊和生命的短促都会影响我们的认识。"（DK 80 B 4）据说普罗狄科曾经把传统的神灵解释成自然界被神化的果实和早期人类的人间赐福者（在后古典的而且有时是残损的文献中）。[27]他们两位和 96 其他当代人一起，据说都因为宗教上的非正统性而在雅典被迫面对指控，就好像苏格拉底本人明确受到的指控那样。可是，我们有关这些控告的资料的可信性仍有争

22　对比在安提丰和雅典寡头分子安提丰是否为同一人问题上的看法。他在修昔底德 VIII. 68 中受到高度赞誉，在色诺芬的《回忆苏格拉底》II. 6 中被称为"智者安提丰"。"对哲学史来说，这个问题仅有次要意义"。见 Guthrie 1969：286，参见本章注释 41。

23　如 Davies 1989：29 对本章开头那篇文献进行的讨论。他论证说，如果（看起来是有可能）该残篇来自某一萨提罗斯剧，它"肯定会与我们把它作为一篇严肃文献讨论时得到的观点有所不同"，"因为它组成了思想史上一个篇章的附属部分。"比较 Dover 1988：150 的观点：我们的文献是"公元前五世纪思想的里程碑之一"。

24　见本章注释 6。

25　Burkert 1985，Easterling and Muir 1985，Bruit Zaidman and Schmitt Pantel 1992，Bremmer 1994，Parker 1996.

26　Nestle 1942，Guthrie 1969：ch. 9，Richardson 1975（寓意化的解释），Detienne 1981（1986），Muir 1985，Lloyd 1987，1990.

27　DK 84 B 5，Heinrichs 1984.

议,[28]而且要把对普罗塔哥拉的指控和柏拉图(*Meno* 91e)提到的、他在雅典四十二年生涯中所享有的崇高威望调和起来,肯定相当困难。从更一般的意义上说,人们可以设想,无论是普罗塔哥拉,还是普罗狄科,如果激怒雅典或者任何其他地区群众的愤怒,都没有任何好处。另一方面,公元前 415 年的"秘仪事件"以及公元前 399 年对苏格拉底的审判和他的被处死表明,到公元前五世纪后期,许多雅典人相信,如果还没有达到怀疑城邦传统宗教的程度,起码不敬是既广泛又危险的。[29]

普罗狄科关于诸神起源的理论让我们回想起西西弗斯残篇。它是公元前五世纪到前四世纪关于文明起源和早期发展的众多文献之一。[30]关于这个问题,希腊神话多有涉及。赫西奥德曾经将人类的起源和特洛伊战争的英雄时代、底比斯的传说以及他本人所处时代可怕的现实联系起来,为我们提供了关于人类状况的一篇特别值得注意的叙述。他创造了一个五个种族、四种金属(金、银、铜、铁)的神话,而铜、铁之间为英雄种族分隔。[31]在此之前,他还提供了现代人类灾难的另一个版本——普罗米修斯和潘多拉的故事。在两个版本中,他都用美妙而简洁的语言描绘了人类的原初状态。公元前五世纪则把赫西奥德的分析倒转过来,通过获得各种文明因素,人类被从其原初的可怕处境中解救出来。[32]这里的一个关键词是 *technē*:"技术"或者"艺术",指把思想应用到掌握某一特定领域的活动,为作为整体的人类获得实际的好处。[33]从原则上说,这样一种关于人类发展的观点和传统的宗教信仰并非不可调和。例如,公元前五世纪中期埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》,即使有些可疑,但仍显示了两者间的协调。然而有一点也很清楚,这样一种理论的某些版本用纯粹的人类活动来解释文明的兴起,这种方法在本章开头的文献中(可以理解的是,用的是反证论法)被推到了极致。

这种类型的版本在普罗塔哥拉的"伟大演说"中可以找到。当然,在那里,它是用公开的神话形式表述的。它告诉我们,人类是由普罗米修斯装备了火以后来到这个世界上的,而火是从雅典娜和赫淮斯托斯那里偷来的,因此是技术,但因为缺少政治技术(*politikē technē*),[34]不能建立城市,所以不能击败敌对的动物(战争艺术

97

---

28 Dover 1988: ch. 13.

29 Murray 1990b, Parker 1996: ch. 10.

30 Guthrie 1957, Cole 1967, Guthrie 1969: 79—84 (文献的译文),Dodds 1973。

31 Works and Days 106—201. 注疏见 West 1978。

32 O'Brien 1985.

33 Heinimann 1961.

34 这个论点浓缩在希腊人对重装步兵和公民之间关系的理解上,见 Vernant 1968。

[*polemikē technē*]是政治技术的一部分)。最后,宙斯为拯救人类免于灭亡,派赫尔麦斯带着由正义(*dikē*)和对他人的尊重(*aidos*)组成的政治技术[35]来到人间。这项技术不像其他技术那样只分配给部分人,不给其他人,而是要分配给所有人,因为如果不是所有成员都拥有最起码的政治技术,城邦将无法延续。如"伟大演说"的后半部分所示,普罗塔哥拉用非神话化的语言,从人类制度的角度提供诺莫斯(*nomos*)的理论基础,那就是:人类必须生活在城邦中,而城邦要求其所有成员都有一定的道德水平。普罗塔哥拉把阿瑞特(*arête*)(德行)等同于政治技术,起源于一个人最初来到这个世界之时。法律作为教训,是惩罚那些在德行上对他们自己及其他人犯罪的坏人的。[36]

普罗塔哥拉给诺莫斯以正面的评价,对它的否定评价出现在柏拉图《理想国》的第二卷中(358e ff.)。该书声称,许多人把正义(*dikaiosunē*)作为纯粹的人类制度看待,以为它是被设计出来为软弱的大众利益服务的,他们既不愿自己受到伤害,也不能伤害同胞后不受惩罚。基于这种看法,那些能够为恶和可以摆脱恶行的人(不管是因为他超常的力量,或者是能力,如巨吉斯[Gyges]的戒指赋予他的那样,可以不被看见)就没有理由服从法律。安提丰一部名为《论真理》的核心残篇的开头部分就是顺着这条线索继续分析诺莫斯的。

> 因此,正义(*dikaiosunē*)不违反公民生活于其中的城邦的规则(*nomima*)。如果说有人在场时他尊重法律,但当无人在场时,他就率性而行,那是因为完全服从正义于他本人有利,但本性要求他即使在无人时,他要同样遵守法律。法律的要求是外在的,本性的要求则是无可逃避的……所以,如果那些加入了协定的人并不遵守它,那么违反法律的人就避免了耻辱和惩罚;但如果他们服从的话,这样的情况就不会出现。但是,如果有人试图违背内在本性的要求——而这是不可能的,即使没有任何人见到,他所受到的伤害也不会小;即使所有人都见到了,他受到的伤害也不会更大。(*CPF* 1. 1. 192—194 = DK 87 B 44 A)

98

这里强调的是诺莫斯和天性之间的对比,如在上述的《普罗塔哥拉篇》和《理想

35　关于 *aidōs* 这个术语,见 Cairns 1993。

36　对"伟大演说"作为整体的分析,见 Farrar 1988: ch.3。关于它的真实性,见 Cairns 1993: 355 注释 37。关于希腊人对惩罚的看法,见 Saunders 1991: part 1。另见彭纳(Penner)下文第九章第四节和罗(Row)下文第十一章第二节。

国》中一样，在本章开头所引三篇文献中，均可以见到这种对比。它成为公元前五世纪兴起于希腊的一个内容最丰富、独特和有影响力的观念，[37]它的目的是集中讨论并阐明一系列相互联系而对立的范畴：它们是自然和文化、自然和约定、自然的和培育的、自然和艺术、自然的和人为的、理性和直觉、外表和实质、特殊的和普遍的、过渡性的和永久性的、事实和判断以及选择性和必然性。对它们的经常性使用所表达的信念，揭示出事物表象背后隐藏的实质，把它既与理论（前苏格拉底和苏格拉底的哲学、医学、历史），也与实践联系起来（那种"使比较软弱的观点变成强有力观点"的修辞技术；[38]揭穿政治对立掩盖下的私利，而不管这种私利是雄心、妒忌还是贪婪；告密者通过控告犯罪者来揭露不义所表现出的公心）。[39]政治讨论中有效地利用这种对比标志着西方政治哲学的开端。

如我们已经看到的，对诺莫斯和天性之间区别的分析，常常导致对现行观点的挑战。比我们前面征引的更早的《论真理》片断，就利用它对希腊人关于非希腊人的观念提出了怀疑：[40]

> ……我们了解和尊重〔邻近共同体的法律?〕，但对那些离我们遥远的共同体的法律，我们既不了解，也不尊重。[41]因此，我们相互之间就成了蛮族。根据天性，当我们出生时，在各个方面同样既可能是蛮族，也可能是希腊人。我们能够考察那些天然具有的特性，它们必然表现在所有人身上，而且所有人得到的都相等。在这些方面，我们中谁也不会被专门挑选出来作为蛮族或者希腊人，因为我们都通过我们的嘴巴和鼻孔呼吸；当我们感到快乐时，我们会笑；当我们痛苦时，我们会哭；我们靠我们的听觉接受声音；利用视线的光来观察；用双手工作；用双脚行走……（*CPF* 1. 1. 184—6 = DK 87 B 44 B）

99

37　Heinimann 1945，Guthrie 1969：ch.4—5，Kahn 1981.

38　这个定义是普罗塔哥拉的（DK 80 A 21）；这种雄心的最高峰（*ne plus ultra*）是高尔吉亚现存少数几篇作品中的《赞海伦》——希腊神话中最臭名昭著的女人（MacDowell 1982：12；麦克道威尔提供了原文、翻译和注疏）——虽公认并非严肃作品，对修辞理论却颇为重要。

39　关于妒忌，见 Walcot 1978；关于贪婪，见 Harvey 1985；关于告密者，见 Osborne 1990，Harvey 1990。

40　Baldry 1965，Hall 1989.

41　在上面征引的这篇纸草文献发表之前，人们将该句的纸草文献复原为："我们尊重和尊敬那些有杰出父亲的人，而对那些非杰出家庭的人既不尊重，也不尊敬。"有些学者根据表面现象，认为这种平等主义言论和修昔底德 VIII. 68 所记载的寡头派安提丰难以调和，因此认为他不可能是《论真理》的作者。新的残篇已经推翻了这个论点，但尚未结束争论（由于出现了第三个安提丰，即诗人安提丰，事情变得更加复杂了）。有关这问题的简短导引，见 Guthrie 1969：292—294；充分的讨论见 Narcy 1989。

在同一作品的另外一处，安提丰论证说，城邦远不是正义的体现，相反，它把不义制度化了：

……人们一般认为，相互提供真实的证词是正义，而且在人类事务中同样有用。可是，如果他本人没有受到伤害，他也不伤害任何人才是正义，因此那个这样说真话的人就不义，因为即使他说的是真话，他为之提供证词的某个人必然会伤及另外一个人，结果是他本人因遭到憎恨而受到伤害，因为当他提供的证词导致因他的证词不利的人被判有罪，那个人却在根本没有伤害证人的情况下，由于这个人的证词失去了自己的财产或者生命。这样，他就冤枉了那个他做证反对的人，因为他伤害了某个从未伤害过他的人。而他反过来也受到了伤害，因为尽管他说了真话，他仍然会遭到他做证反对的那个人的憎恨……看来这些显然并非小错，不管是他本人受到的伤害，还是他造成的那些伤害。因为这些事情不可能是正义的，那个不伤害任何人，也不受任何人伤害的规则也是正义的。恰好相反，人们必须做出选择，要么只有一个是正义的，要么两者都不正义。此外，无论结果如何，司法过程、判决和裁决程序明显是不公正的，因为它帮助某些人伤害了其他的人。(*CPF* 1. 1. 215—217 = DK 87B 44. 353—355)

在《理想国》第一卷(338c ff.)中的塔拉绪马库斯和《高尔吉亚篇》(482c ff.)中的卡利克列斯(Callicles)采用的是同一种策略：前者论证说，那据称服从平等原则的正义实际上仅仅代表强者的利益，法律正义的实现是由城邦中居控制地位的部分决定的；卡利克列斯论证说，就其强迫强者和弱者平等来说，民主政治的城邦是不公正的。[42]

提出政治见解并不意味着必然要颠覆城邦。普罗塔哥拉的"伟大演说"在反驳寡头派关于民主政治为无能者掌管的政府的同时，进一步解释说，根据对事物真实的理解，城邦全体成员，即使其中绝大多数并不是那么杰出，但肯定是相关技术(*technē*)能干的实践家；而在匿名的伪色诺芬《雅典政制》[43]中——可能是一个具有寡头思想的雅典人(通常称为"老寡头")在公元前430年或者前420年早期为持同样看法的非雅典读者所写的匿名小册子——作者试图证明，"其他的希腊人"所批评的雅典民主 100

42　Harvey 1965，Guthrie 1969：ch.6.

43　有关《雅典政制》的译文和注疏，见 Moore 1975：19—61。

政治的那些特征，实际上正是它能够稳定和成功的原因。他用塔拉绪马库斯式的话来评论雅典民主政治的平等，但用卡利克列斯式的理由来证明它的合理性：

> 我要说的第一点是：在那里，穷人和平民比出身高贵和富有者拥有更大权力是正当的，因为正是普通人民为舰队提供了人手，赋予城邦力量。舵手、信号手、船长、瞭望人以及造船工、维修工等，他们为城邦强大做出的贡献，远远超过那些重装步兵、出身高贵和优秀阶级的人士。既然如此，那么让所有人都能担任城邦的官职——不管是根据选举还是抽签[44]——并允许愿意如此的人在人民大会上发言，看来就是正当的。(1. 2)

在后面一段，老寡头谴责了那些自愿而不是天然民主派的雅典人：

> 由于民主政治的缘故，我原谅平民本身，因为所有人都有追求自己利益的理由。但是那些虽非平民成员却选择居住在民主制度城邦而非寡头制城邦的人，是打算为恶(*adikein*)的人，是一个已经明白下述情况的人：在一个民主制度的城邦中，为恶者(*kakos*)比在寡头制的城邦中更不容易受到注意。(2. 2)

老寡头把普罗塔哥拉的理论颠倒过来了：在民主制的雅典，阿瑞特是成功的一个障碍。[45]在这样一个城邦中，为恶不是例外，而是常态。看起来他是自愿流放，居住在国外了，而那些和他一样不喜欢民主政治的人仍留在雅典，不过退缩到他们自己的私人世界去了。这种做法不是文明而是非理性的标志，意味着城邦的解体。与民主制度的政治参与原则相反——借用伯里克利正面的说明，"我们不仅仅认为那些专注于个人事务是个不参与政治的人，而认为他是个无用的人"(Thucydides, II. 40)——101 当时出现了一种专心追求纯粹个人喜好的思想观念，[46]在柏拉图的《泰阿泰德篇》关于哲学家和政治家的对比中，这种观念得到了经典性表述(172c—177c)。在那一节中，苏格拉底在叙述赫拉克勒斯的选择时，将普罗狄科的分析颠倒了过来：正是因为

44　关于雅典民主中这样一个关键的制度，见 Headlam 1933（其内容远比书名所暗示的要广泛得多）。

45　这个悖论为阿里斯托芬的喜剧《骑士》提供了主题。该剧公元前 424 年获得头奖。

46　Connor 1971, Carter 1986. 阿里斯托芬的几个喜剧，尤其是《阿卡奈人》涉及了这一问题。该剧公元前 425 年获得了头奖。

卷入公共事务，而非阿里斯提普斯所说的关心自己事务的做法，败坏了人的道德。[47]理论与实践在这里被结合起来了：与历史上的苏格拉底对政治持游离态度相反（阿里斯托芬的《云》中所描述的象牙塔足以代表他的立场），普罗狄科，犹如高尔吉亚和希庇亚斯所为，经常代表他的城邦执行外交使命。[48]

对老寡头以及其他批评者来说，雅典是一个充斥了过多政治的城邦。就在我们所涉及的时期，我们看到人们开始把雅典的对手斯巴达理想化，认为它是一个超越了政治的城邦，一个因制度完美而避免了冲突的可能性和变化的必要性的城邦。[49]无论克里提阿是否是西西弗斯残篇的作者，他肯定是创造了斯巴达政治神话第一章的众多作者之一。[50]

老寡头将雅典民主政治视为统一权力体系的三个组成部分之一，另外两个是雅典的海军和雅典帝国。他的分析融合了不同的主题，在下一个世纪中，它们分成两个颇为不同的知识学科：公元前四世纪的政治学说关注的是从权力政治中抽象出来的政治制度，另一个学科是公元前四世纪的历史学，它即使没有被政治独占，至少是受它支配。[51]在这个方面，老寡头的方法与那个或多或少属于同一时代、但更加伟大的作家希罗多德相像。后者唯一的、篇幅宏大的作品把历史的叙述和人种志的描述结合了起来，而且，让我们特别感兴趣的是，其中包括最早一篇支持或者反对三种基本政府类型的辩论。它们是君主制、寡头制和民主制，公元前五世纪及其以后的希腊人识别出了它们。

2. 希罗多德

希罗多德和他的继承者修昔底德是希腊史学的奠基人，[52]他们分别选择了公元前五世纪希腊历史上两次巨大危机作为自己的主题。第一次是公元前480年到前479年的希波战争，[53]斯巴达领导下的希腊国家联盟打退了远为强大的入侵者薛西斯 102

47　Burnyeat 1990：31—39．应该注意的是，“关心个人自己的事务”（*ta heautou prattein*）正是《理想国》对正义的定义。

48　据狄奥根尼・拉尔修援引的一份公元前四世纪后期的资料，普罗塔哥拉是图里伊的立法家，该地是雅典公元前440年代后期建立的一个殖民地，位于意大利半岛足背上。

49　Tigerstedt 1965—1978，Rawson 1969，Finley 1975c.

50　DK 88 B 6—9，32—37.

51　Momigliano 1966b.

52　柏拉图不曾提到他们两人。有关背景见 Finley 1975b，Fornara 1983a，Momigliano 1990。

53　Boardman 1988：ch.10—11.

(Xerxes)。根据希罗多德的看法(VII. 139),它验证了雅典人的勇气。第二次是公元前431年到前404年的伯罗奔尼撒战争。[54]在这场战争中,斯巴达只是在波斯的帮助下,才最后取得了对雅典及其帝国的胜利。在政治思想史上,希罗多德和修昔底德所以有一席之地,无论正常与否,是因为城邦本身在它们的著作中占据核心地位。

希罗多德的《历史》是在怎样的环境中、又是如何产生的,我们几乎完全不知道。关于他的生平和经历,除了书中提供的以外,我们了解得也很少。[55]据传,而且很有可能的是,他出生于公元前480年代中期的哈利卡纳索斯(该地位于小亚细亚的爱琴海岸边,即现代的波德罗姆[Bodrum]),据说为逃避僭主的统治,他曾迁居萨摩斯,后来成为图里伊(Thurii)的公民。[56]根据某些不那么让人特别信服的资料记载,就在图里伊建立前不久,他在雅典公开朗诵其作品后,雅典人投票给了他一大笔钱。另外据说他在奥林匹亚的类似表演,曾经感动得修昔底德流下了羡慕的泪水。无论如何,可以肯定的是,公元前420年代早期,他的《历史》尚未完成,根据阿里斯托芬的喜剧《阿卡奈人》(524 ff.)开头部分对它的模仿,绝大多数学者将其发表时间定在公元前425年,因为该剧就是那一年上演的。

希罗多德写作《历史》的目的,如他在该书开头的第一句话所说,是为了不致让人类的工作因年深月久被遗忘,防止人类的杰出行为——其中既有希腊人的,也有蛮族的——失去其名声,并解释他们相互战争的原因。他的著作由两个主要部分组成,基本按年代先后叙述。第一卷到第四卷追溯公元前六世纪后期波斯的兴起。在居鲁士大帝(Cyrus the Great)及其后继者时代,波斯成为近东的统治力量。在此过程中,涉及对小亚细亚和爱琴海诸岛希腊人的征服,并使波斯和希腊大陆有了接触。然而,希罗多德在该部分用了更大篇幅来叙述受到波斯扩张影响的非希腊民族的情况,其中最长的部分是关于埃及的(第二卷、第三卷)。公元前520年代中期,居鲁士的儿子和继承者冈比西斯(Cambyses)几乎未费力气,就征服了埃及。在第四卷中,西徐亚人得到了相当大篇幅,因为他们在波斯人征服埃及若干年后,成功击退了大流士的入侵。第五卷到第九卷的叙述越来越充分和统一。雅典对东部希腊人摆脱波斯统治的笨拙企图的卷入(公元前499—前494年的伊奥尼亚起义),首先导致了波斯对雅典的远征,其结果是波斯在马拉松的失败,接着是十年后薛西斯对希腊的入侵,希腊人虽在陆地上的温泉关(Thermopyly)遭遇失败,但在萨拉米斯(Salamis)海战的胜利

103

54 Lewis 1992: ch.9—11.

55 基本的讨论仍是 Jacoby 1913: cols. 205—247。

56 见本章注释48及 Strasburger 1982c。

中得到了补偿，然后是公元前 479 年普拉提亚(Plataea)陆上决战的胜利，以及波斯在米卡列(Mycale)战败后，伊奥尼亚人和其他东部希腊人成功的起义。在叙述决定性的萨拉米斯战役的胜利时，希罗多德把注意力放在该战役的雅典设计师、足智多谋而且不驯服的地米斯托克利身上，全书的高潮也正在此。

就我们所知，这是一种全新的探讨方式：对并不遥远的过去或者传说，而且是最近的过去进行大范围的调查。[57]可以肯定的是，希罗多德的散文史诗让我们回想起希腊文学的奠基性文献——荷马的《伊利亚特》与《奥德赛》，因为他把史诗各自的主题——战争、海外民族与地区性主题结合起来，广泛使用直接引语，并承认神意会干预人类的事务。但是，对希罗多德来说，这样的干预，无论多么典型，是通过神谕、预兆和梦境等间接进行的。希罗多德的叙述完全建立在人类的权威上。在某种意义上说，有些资料来自他本人亲眼目睹，但绝大部分是他从别人那里搜集来的口传资料，因此这些资料的质量颇为不同。[58]他在其中一节写道："我的职责是把我听到的一切都记录下来。虽然我并没有义务来相信每一件事情；对于我的全部历史来说，这个说法我认为都是适用的。"(VII，152)

同样的探索和批判态度，在希罗多德对不同社会类型特点的总结中表现出来。希罗多德将希波战争视为两种不同政治制度之间的冲突。它的一方是希腊城邦，一种小规模的共同体，由原则上自由的和政治上平等的公民(*politai*)组成，他们服从法律——诺莫斯的统治，在公开辩论中决定国家政策。另一方是波斯帝国，那是一个庞大的结构，服从一个单独个人即世袭的波斯国王的独裁和强制统治。因此，希罗多德本质上同情的对象是没有疑问的。但希罗多德并非沙文主义者。在第三卷中评论冈比西斯在埃及犯下的渎神行为时，他写下了下面这段话： 104

> 不管从哪一点来看，我以为都可以肯定，冈比西斯是一个疯狂程度甚深的人物；否则他不会做出嘲弄宗教和习俗的事情。因此，如果向所有人建议选择一切风俗中在他们看来最好的，那么在经过检查之后，他们一定会把自己的风俗习惯放在第一位。每个民族都深信，他们自己的习俗比其他民族的习俗要好得多。

57　最近的关于希罗多德的完整注疏仍然是 How and Wells 1912；Legrand 1954 是一部很有价值的指南。Gould 1989(本身很突出的作品)简洁地(150—155)回顾了 Jacoby 1913(最重要的近代论述)以来的作品。更充分的书目见 Marg 1965：759—781。特别请参考 Momigliano 1966c，Immerwahr 1966，von Fritz 1967，Boedeker 1987。本书采用的是罗林森(Rawlinson)的译文，有某些删改(G. Rawlinson，*Herodotus*，3rd. edn. 4 vols. London，1875)。

58　关于希罗多德的轻信问题，见 Fehling 1989 and Pritchett 1993 所阐述的对立观点。

因此不能设想，任何人，除非他是一个疯子，会拿这类的事情取笑。在许多证据当中我只提出一个来，从这个证据就可以推想到，所有的人关于自己的风俗习惯都有同样的想法：当大流士做国王的时候，他把在他治下的希腊人召了来，问他们要给他们多少钱才能使他们吃他们父亲的尸体。他们回答说，不管给多少钱他们也不会做出这样的事情来的。于是他又把卡拉提亚人并且吃他们的双亲的那些印度人召了来，问他们要给他们多少钱他们才能答应火葬他们的父亲。这时他要希腊人在场，并且叫通译把所说的话翻译给他们听。这些印度人高声叫了起来，他们表示他们不愿提起这个可怕的行径。这些想法是这样根深蒂固，因此我以为，品达的诗句说得很对，"习惯（*nomos*）乃是万物的主宰（*basileus*）。"*

希罗多德末尾的评论性话语是应用到整个世界的，而且没有迹象显示，希腊的习惯高人一等（尽管可以肯定，故事的视角是希腊人的，因为在那里听故事的是希腊人，而且有通译将印度人说的话译给他们听，而不是相反）。习俗和自然的对立在这里得到明显暗示，但习俗的多样性绝不能拿来颠覆习俗的权威，对希罗多德来说，毋宁说相反的情况是重要但无可置疑的事实。另外，我们必须注意的两点是：这个故事涉及的不仅是差异，而且是对立；希罗多德从前辈作者即底比斯的诗人品达那里援引的话，为我们提供了有关这篇文献的最早证据。在后来关于诺莫斯的讨论中，人们的解释千差万别，其中最重要的是它出现在了柏拉图的《高尔吉亚篇》(484b)中。在该书中，卡利克列斯援引它支持其对传统道德的激进批判，因为他认为，传统道德侵犯了强者对弱者的权利（见上文）。[59]

在希罗多德第七卷所讲的一个更复杂的故事中，这个主题再度出现。希罗多德报道说，在入侵之前，薛西斯向希腊国家派出使者要求投降时，没有向雅典和斯巴达派使节，因为这两个城邦已经处死过大流士十年前或者更早时为同样目的派去的使者。后来，当斯巴达人时运不佳时，寻求自愿把自己交给薛西斯的人，以求得被斯巴达人杀死的使者的宽恕。有两个斯巴达人前往波斯首都接受处罚。旅行过程中，他们得到波斯总督叙达尔涅斯(Hydarnes)的友好接待。晚餐时，叙达尔涅斯督促他们向薛西斯投降："'你们只要看一看我和我的情况，你们就可以判断出来，国王是多么

105

* 王以铸译文，见希罗多德《历史》，商务印书馆，1985年版，第211—212页。有改动，余同。——中译者

59 Gigante 1993. 我们开头所引用的西西弗斯残篇好像间接提到了品达的这句话："人们为进行惩罚颁布了法律（*nomoi*），以便正义（*dikē*）成为统治者（*turannos*）。"

善于敬重有品德的人物。因此，你们（在他看来显然他们也是有品德的人物）如果为国王效劳的话，那你们便都可以被赐予一块希腊的土地而成为统治者。'但斯巴达人回答他说：'叙达尔涅斯，你对我们的劝告是欠公平的，因为你的劝告在一方面来说虽然说明你是有经验的，可是在另一方面，却又说明你是没有经验的。对于做一名奴隶，你是知道得非常清楚的，但是你却从来没有体验过自由，不知道它的味道是不是好的。如果你尝过自由的味道的话，那你就会劝我们不单是用枪，而且是用斧头来为自由而战了。'"* 到达苏撒（Susa）并面见国王时，斯巴达人坚决拒绝跪拜，抗议说向凡人跪拜不是他们的习惯，而且（比被剥光衣服要幸运得多）继续宣布了他们此行的目的。"薛西斯听他们讲这话的时候，就十分豁达大度地说，他是不愿意学拉西第梦人的做法的，他认为他们杀死了来使从而破坏了全人类的法律，但是他却不愿做出他责备他们不应做的事情，也不想作为报复把他们杀死，从而使拉西第梦人免除了这一罪恶行为。"两个斯巴达人因此得以安全返回。可是希罗多德随后说："这的的确确是表现了上天的意旨的。"因为正是这两个人的儿子在伯罗奔尼撒战争期间被派到波斯去，可是被色雷斯国王斯塔克斯（Sitalces）出卖，在赫勒斯滂（Hellespont）的欧洲海岸成了俘虏，并被送到雅典，在那里被处死了（VII. 133—137）。

除风俗相互对立的问题之外（这里还涉及父与子），这个故事还涉及希罗多德《历史》所提出的其他重要主题。它们是希腊的自由与亚洲的奴役之间的对比，既承认人类的局限，也承认人类事务对神灵的独立性；当然最重要的是相互或者平衡观念，它是希罗多德对人类生活的多变性、幸福的脆弱性以及过度的愚蠢性进行解释的实质所在。[60]这一系列观念在《历史》中一直占据核心地位，在其作品的第一个重大事件的记载中已经出现。它是关于小亚细亚的吕底亚国王克罗伊索斯（Croesus）的故事。106 "就我所知，他是第一个给希腊造成伤害的人。"（I. 5）只是当他在战争中失去了他的王国、面临不光彩的死亡时，他才开始意识到来访的雅典立法家梭伦向他阐释的生活理想的好处——关于好公民（*polites*）的生与死。而这场战争是他向居鲁士发动的，他傲慢地相信，他会大大扩张他的势力。[61]克罗伊索斯活下来了，他与居鲁士和冈比西斯的关系，就像梭伦当初和他的关系一样。在这两个君主的统治下，波斯是繁荣的，当然是在自己恰当的疆域内。在博斯普鲁斯海峡的欧洲一边，大流士遭遇了一系列失败（西徐亚、马拉松），但并没有能阻止薛西斯发动更具野心的、扩大其在欧洲领

*　王以铸译文，第 515—516 页。余同。——中译者

60　Gould 1991；参见 North 1966。

61　Gould 1989：154（书目）。

土的战争。

薛西斯对希腊的入侵遭到了失败，波斯拜倒在城邦脚下，一个专制君主傲慢的野心——薛西斯企图征服世界（VII. 8）、奴役海洋（VII. 35）——遭到了自律的自由的遏制。在一个典型的秩序良好的城邦斯巴达的领导之下，自由结成了联盟。斯巴达的流亡国王戴玛拉托斯（Damaratus）曾对薛西斯——他不相信斯巴达人会坚决抗击波斯入侵——说："他们虽然是自由的，但是他们并不是在任何事情上都是自由的。他们受着法律的统治，他们对风俗（*nomos*）的畏惧甚于你的臣民对你的畏惧。"这里再度提到了品达的风俗（*nomos*）是主宰的问题。为解释希腊对波斯的胜利，如在寻求对世界进行更一般的理解那样，希罗多德认为城邦是常态，一种与海外蛮族和希腊世界僭主的过分相对立的、节制的理想。僭主指那些个别公民：他们企图把那些原本属于由全体公民共同组成的共同体的东西私有化。也就是说，对城邦来说，所有男性公民确立了男人和女人之间的分界线，其他的社会却向这条界限挑战或者侵犯它，其后果，在《历史》接近开头和结尾的故事中有可怕的展示。[62]希腊和蛮族之间本质上的对立主要体现在希腊和波斯之间的冲突中，但其他的对比强化了它，突出的例子是埃及和西徐亚之间，希罗多德世界的南、北国家之间，本身既相互处在两极，与希腊也处在两极。[63]在重述过于傲慢的薛西斯建立世界帝国梦想的失败时，希罗多德确立了他自己的认知原则，从而在注意到自己局限性的同时，通过独立的批判探讨实践，成功地全方位地把握了人类的空间和时间。

107 有人曾论证，希罗多德不仅仅是显露他政治上的先入之见和偏见，[64]他还希望人们从当代占压倒地位的政治问题的角度来理解他的《历史》，希望人们能从波斯看到雅典以及它公元前五世纪后半期的帝国。根据这一学派的某种解释，他们甚至认为，希望人们从薛西斯对希腊不成功的入侵中，看到雅典公元前 415 年到前 413 年对西西里的灾难性远征。《历史》第七卷第 139 节及其他部分所发表的亲雅典声明，并非这种解读方式不可克服的障碍，问题毋宁是：人们因此归之于希罗多德的暗示究竟有多大的可信度，而关于这个问题，意见可能仍会存有分歧。[65]

无论希罗多德的作品作为一个整体是否应从影射批评雅典帝国主义的角度来理解，它肯定包含某些明确涉及更抽象政治问题的内容。这方面有两段值得注意，在有

62 Wolff 1964；参见 Pembroke 1967。

63 Redfieldd 1985，Hartog 1991（1988），Romm 1992.

64 这是普鲁塔克一部作品的主题，原文、翻译和注疏见 Bowen 1992。

65 Fornara 1971，Smart 1988（西西里问题），Moles 1996。对比 Gould 1989：116—120 的看法。

关早期亚洲史的背景中，这两段都论及当代希腊的主题。[66]第一段出现在希罗多德的第一卷中，他叙述了亚洲人民在摆脱了亚述统治后，又是怎样落入到暴君统治之下的。在发动起义的第一个民族米底人中，有一个渴求暴君权力的智者，名叫戴奥凯斯(Deioces)。米底人居住在村庄中。在自己的村子里，戴奥凯斯本已是一个重要人物。当无法无天流行全国时，他在自己的村子里进行公正调处(*dikaiosunē*[67])。结果，他的同村人选举他为争端的仲裁人。随着声望的传播，其他村子的人也这么做。最后，戴奥凯斯宣称，由于为其他人充当仲裁人，他无法追求自己的利益，所以他决定不再这么做了。无法无天的状态比以前更严重了。最后，米底人举行集会，经过讨论以后，在希罗多德看来，是在戴奥凯斯同伙的指导下，决定指定一个国王，由他负责颁布法律，建立秩序，从而使米底人能够专心于自己的私人事务。至于国王人选，他们同意由戴奥凯斯担任。而他则要求他们提供一支卫队，并建立一座庞大的、设防坚固的要塞式宫殿，以使其成为一个新的城市定居点的中心。这个定居点很大程度上是为取代米底人现在的居住地的。除戴奥凯斯外，所有人都需要居住在这个精心建筑的要塞之外(它的最外圈与雅典规模相似)。在城堡中，戴奥凯斯努力使自己处在公众视线之外，所有事务都通过信使处理。此外，他还禁止人们在国王面前大笑或吐痰。作为第一个建立宫廷仪式的人，戴奥凯斯这样做的目的是：让那些原本实际上与他平等的人物逐渐认识到，他与他们本人有本质的不同，从而不会发动针对他的阴谋。 108

利用其同胞对正义的需要，戴奥凯斯确立了自己的僭主地位。他要那些现在成了他臣民的人严格遵守正义，对那些寻求正义的人，他不再面对面地而是以人们呈交的书面文件为基础执行正义。他本人有代理人在全国观察，听取诉讼，任何犯有傲慢罪行(*hubris*)的人都会得到相应的惩罚(I. 96—100)。戴奥凯斯让我们既想起了西西弗斯残篇中的智者(*sophos*)以及那个智者发明的诸神：戴奥凯斯将自己作为一个反城邦的绝对统治者发明了出来；他还发明了一个都城，加以设防以反对他的臣民，因此宫廷的中心不是一个阿戈那，一个公共集会场所，而是一座宫殿，其臣民被排除在外，从而成了这样一个事实自然的表现，即米底人仅仅追求私人利益，而且这种追求服从的不是法律，而是一个君主(在希罗多德的叙述中，诺莫斯一词从未在有关部分出现过)。[68]

66　色诺芬的《居鲁士的教育》是这种方法的经典例子(有关论述见格雷下文第七章)。

67　关于这个术语的讨论，见 Havelock 1978：ch.17。

68　关于这些问题，见 Leveque and Vidal-Naquet 1964。

集会的米底人有意识地放弃了他们最近得到的自由。在第三卷的一个插曲中，波斯人这一次做出了类似的选择。我们在上面已经提到，这是比较政体分析最早的例子(尽管政体[*politeia*]一词在该节中从未出现过)。[69] 冈比西斯死时，两兄弟已经僭夺了波斯王位，其中一位冒充冈比西斯的兄弟，而他实际上已经被冈比西斯处死。一旦真相暴露，阴谋就被组织起来，两兄弟被推翻。稍后不久，阴谋者们集会讨论形势，对于未来的政治安排，三个人表达了不同的看法。

第一个发言的是欧塔涅斯(Otanes)，正是他首先组织了反对篡位者的阴谋。他主张放弃君主制，理由是冈比西斯的统治和随之而来的篡位已经显示了君主制是个什么东西，因为一个人，不管他多么道德高尚，都无法逃避绝对权力的腐蚀。君主享有的优势产生傲慢(*hubris*)。由于是人类，他不可避免地会嫉妒其他人拥有的优点。傲慢和嫉妒的结合，会让他犯下各种各样的罪行。他会喜欢同胞公民中最无益的人，仇恨最优秀的人。最重要的是，他会推翻已经确立的习惯(*nomaia . . . patria*)，侵犯妇女，不经审判处死他人。相反，多数人(*plethos*)的统治享有最公正的名声——伊索诺米亚(*isonomia*)即"政治权利的平等"；[70] 抽签指定官员；而且需要负责；并在公开辩论中阐明政策。

美伽比佐斯(Megabyzus)赞同欧塔涅斯对君主制的批评，但争辩说，如果避免一个暴君(tyrant)的傲慢仅仅是为了遭受肆无忌惮的民众的暴政，那简直无法忍受。一个暴君，不管他做什么，至少还知道他做的是什么。而人民因为既缺乏指导，又无天赋智慧，什么都不知道，就像冬天泛滥的洪水，无意识地行动。波斯人所需要的，是把在场的人包括在内的最优秀的人物(*aristoi*)的统治。

最后一个发言的是大流士，也是最后一个参加阴谋的人。他支持君主政治，既反对多数人的统治，也(如他所说)反对寡头政治。世界上不可能有任何比一个最优秀的人统治更好的制度，而且实际上面对君主制也无可选择。一方面，寡头制涉及的几个人都会在公共场合培养德行(*arête*)，每一个都期望超过对手，这样就产生了派系，派系导致谋杀，谋杀导致君主制。另一方面，民主政治不可避免地涉及作恶，而在公共领域的作恶涉及的不是对立，而是阴谋。这些阴谋最后被人民的一个支持者镇压，

---

69 Apffel 1957，Bleicken 1979；关于 *politeia*，见 Bordes 1982。

70 Vlastos 1964；参见 Ostwald 1969。在希罗多德有关该辩论的叙述中，没有出现民主政治(*dēmokratia*)这个词(虽然在后来[VI. 43，本章注释 71 引用过]提到这场辩论时，他使用了同源动词，在那一段中，名词也出现了)；欧塔涅斯本人回避了平民(dēmos)这个词，美伽比佐斯和大流士也都回避了寡头制(*oligarchia*)和僭主制(*turannos*)。比较 Connor 1971：Appendix 1。

人民因崇拜而把他立为实际上的君主。在利用波斯历史方面，大流士也胜过欧塔涅斯，因为使波斯人摆脱米底统治的，不是人民或者寡头，而是单独的个人（指波斯帝国的奠基者居鲁士）。此外，在结论中大流士还注意到，最好不要触动那一直很好发挥作用的父祖的法律（*patrious nomous*）。

参与阴谋的另外四个人支持了大流士，他本人获得了因此重新确立的王权。这一成功得归功于他的马的及时嘶鸣，因为阴谋者散会后，他那聪明的（*sophos*）马倌按照大流士私下向他提出的请求而使用了诡计。

我们立刻可以发现，这场"政体辩论"有两个最突出的特征：一是这里完全没有诉之于宗教，一是它彻底的抽象特点，而且从头到尾，这是唯一明确发生在波斯背景中的事件。在导入这场辩论时，希罗多德坚持说，尽管某些希腊人对此表示怀疑，但它确实发生过。在第六卷的一个片断中，他重申了这一论点。[71]但在这两处，希罗多德都没有暗示他肯定该事件的根据。不管怎样，人们一般公认，这场辩论更可能来自公元前五世纪希腊的政治讨论，而非公元前六世纪的波斯。法律和自然（*nomos/phusis*）的对立，立刻显示了所有讨论的基础，也推翻了所有的讨论，因为所有发言者都坚持说，关于政府的类型，波斯人实际上无可选择。三位发言者都以稳定作为标准，虽然欧塔涅斯和美伽比佐斯都在他们所拒绝的统治者身上看到了不稳定的特征，大流士却提出了制度性分析，认为寡头政治和民主政治一样不可避免地会导致君主制的产生。政治不稳定是古风和古典时代希腊城邦一个普遍而且常常是紧迫的问题，[72]在公元前四世纪及其以后的政治理论中，人们常从三种政体类型的混合中寻求稳定，或者把稳定归于三种政体的混合。[73]这种观念在大流士获得王位、阴谋者加诸重建的君主制上的限制有所预示（III. 83—84）。首先，君主制的批判者和多数人统治的热情支持者欧塔涅斯宣布，既然王位肯定会由在场者中的一人获得，他本人不会参与竞争，因为他不希望统治，也不希望被统治。他的阴谋者同伴接受了他退出的条件，而且决定他们中任何一个人都不应对欧塔涅斯或其后人行使权力，因此，欧塔涅斯一家至今仍是波斯享有自由的唯一家庭，在法律范围内，他仅服从他愿意服从的法律。如果说欧塔涅斯家代表了波斯政体中自由的民主原则，那么阴谋者作为一个整体则构成了其中的贵族政治成分，因为他们享有面见国王的特权，而国王只能从他们

110

71　在镇压了伊奥尼亚人起义后，波斯统帅马多尼奥斯用民主政治代替了僭主政治，"对于那些不相信欧塔涅斯建议七个波斯阴谋者在波斯建立民主政治的希腊人来说，这会让他们大为吃惊。"（VI. 43）

72　Ryffel 1949, Gehrke 1985.

73　Nipple 1980.

的家庭中选择妻子。

那些在希罗多德的当代人中寻找关于"政体辩论"精确资料的尝试，至今难以令人信服。无论这些观念来自何处，这场辩论总是置身关于大流士获得波斯王位长久而复杂的叙述中，对于作为一个整体的希罗多德的叙述来说，这一发展具有重大意义。[74]它的出现强调的是这样一个事实：即使给波斯人采用另一种政府形式的机会，他们也会选择保留君主制。与此相对照，雅典人在若干年后大体相同的形势下，选择了全新的政府制度——民主政治。在这种制度下，他们在希腊取得了前所未有的权力和对波斯的胜利(V. 66—78, VI. 131)。支配着辩论的稳定和变化弥漫全书，而且把它带到了终点。希罗多德所报道的希波战争的最后一个片断是公元前479到前478年希腊人对加利波利(Gallipoli)半岛上塞斯托斯(Sestos)的围困和占领，以及那里的波斯指挥官的命运。此人对普罗特西拉俄斯(Protesilaus)——特洛伊战争中第一个阵亡的希腊人——的圣地进行系统犯罪。在其作品的最后一章，希罗多德继续记录了这个人的祖父

> 曾向波斯人献策，波斯人接受了它并把它献给居鲁士。他那次献策的大旨是这样："既然宙斯……把霸权赋予波斯人，特别是波斯人当中的你，居鲁士，既然我们所有的土地既狭小，又不平坦，因此让我们迁出这块地方，去找一块更好的地方吧。我们边界上这样的地方是很多的，在更远的地方，这样的地方也是很多的。这样的地方我们只要弄到一块，我们就可以做出使人们更加惊叹的事情。一个统治的民族这样做，是理所当然的事情。在我们目前统治了这样多的人以及整个亚细亚的时候，难道我们还有一个比现在更好的机会吗？"居鲁士听到了这些话，不过他对这计划并不是特别赞赏，而是命令他们说可以这样做。但是当他这样命令的时候，他警告说，他们这样做，必须准备不再做统治者，而要做被统治的臣民。温和的土地产生温和的人物；极其优良的作物和勇武的战士不是从同一块土地上产生出来的。因此，波斯人看到居鲁士的见识比他们的见识高，于是承认自己看法的错误而离开了；他们宁可住在硗瘠的山区做统治者，也不愿住在平坦的耕地上做奴隶。* (IX. 122)

74　随后的两场辩论在希罗多德的叙述中具有关键作用，一是在薛西斯宫廷中关于是否入侵希腊的辩论(VII. 8—18)，一是在萨拉米斯举行的关于希腊人会在哪里抵抗波斯舰队的辩论(VIII. 49, 56—63)。

*　王以铸译文，第677—678页。——中译者

3. 修昔底德

修昔底德的作品中没有梦，[75]另外两个在希罗多德作品中非常突出的因素——诸神和女性——也没有得到修昔底德任何重要的注意。[76]在修昔底德权力政治的世界中，梦的影像世界，超出人类领域的权力，天性归于家内活动的性别，从来都不曾成为中心。我们已经在前文援引过修昔底德的一段评论，在该处，他无疑带着鄙夷的口吻，抨击了希罗多德等人，并且承认，由于他的著作中缺少"故事"，因此用我们的话说，也许不那么吸引人。他接着说，如果那些希望研究"真相"(*ta saphes*)的人认为他的书有用的话，他就感到满意了。因为他写作该书的目的，不是想赢得暂时的喝彩，而是要"垂诸永远的"(*ktema es aiei*)(I. 22)。 112

修昔底德对其著作恒久价值的超常自信，最清楚地表现在这样一个结论上：它所提供的是对那在他看来希腊历史上最伟大事件可靠而无偏见的叙述，他本人就是这个事件的参与者。但在谈到他的著作的用处时，书中的"真理"在某种程度上和未来的事件有关，这些事件，由于"人类条件的确定性"或者"人类事务的本性"，可能显示出其与过去事件的相似之处。无论我们怎样理解他在该段落所说的话，[77]他对伯罗奔尼撒战争的叙述确实明显超越了公元前五世纪希腊历史家有限的关怀范围。确实，最近一本研究这场战争的巨著开头这样评论道："我们所以对伯罗奔尼撒战争感兴趣，是因为修昔底德创造了它，而不是因为它本身，这样一种态度并非没有理由。"[78]修昔底德对一场特定战争的叙述，如何取得了普遍意义？

75　关于修昔底德著作的注疏，见 Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981, Hornblower 1991、1996。Luschnat 1976 提供了详细的回顾；其他总体性研究见 von Fritz 1967, Connor 1984(逐卷论述)；Hornblower 1987 (专题性论述)。另见 Grene 1950, de Romilly 1951 (1963), Stahl 1966, Herter 1968, Strasburger 1982b, Farrar 1988:ch.5。关于修昔底德本人的政治观点，见 Andrewes 在 Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981 Vol. v:335—338 的论述。本处一般采用 Jowett 的译文，略有改动(B. Jowett, *Thucydides*, 2 vols. Oxford, 1881)。

76　关于神的作用，见 Hornblower 1992；关于妇女的作用，见 Wiedemann 1996。修昔底德借伯里克利在阵亡将士国葬典礼上的演说，做了一个希腊人或者说至少是雅典人关于女性合宜行为的经典声明："你们中间有些妇女变为寡妇了；关于她们的责任，我想说一两句话。我所能够说的只是一个短短的忠言。你们的大光荣没有逊于女性所应有的标准。妇女们的最大光荣是很少为男人所谈论，不管他们是恭维你们也好，批评你们也好。"* (II,45)

*　谢德风译文，见修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆，1983 年版，第 154 页。——中译者

77　de Ste. Croix 1972：28—33 提出，在尽可能少用希腊语的情况下，翻译和解释它所提出的问题存在不少困难。

78　Lewis 1992：370.

首要的、也是最重要的，是那些参与战争的人本身用具有普遍性的话语来理解单个的事件。最突出的例证，是在结构上和主题上都构成该书核心的一个片断：第五卷末尾有关雅典公元前416年至前415年远征爱琴海中的岛屿米洛斯的叙述（V. 84—116)[79]。米洛斯是斯巴达的殖民地，当时一直在战争中保持中立，并在十年前或者更早时成功地打退过雅典的远征军。这一次，在诉诸暴力之前，雅典将军们先尝试用外交手段解决问题。他们的使者进入了城内，但未得到向全体公民发言的许可，只能和米洛斯的官方举行私下会谈。雅典人认为，米洛斯人这样做的目的，是要防止人民大会受到他们演说技巧的误导。他们接受了这一条件，但建议即使是在这么一个范围狭小的论坛上，双方也要充分利用演说阐述自己的观点。准确地说，是在合适的场合，由米洛斯人任意向雅典人的观点挑战。米洛斯人接受了建议。雅典人开始发言时就排除了形势的正义与非正义的问题。而这个问题，如果给予有效考虑，将在双方之间形成势力的均衡。因为它已经被排除，所以米洛斯人要想避免灾难，除了屈服，他们别无选择。

113

米洛斯人首先试图说服雅典人，声称如果让米洛斯保持中立，对雅典的利益更有益处。在雅典人反驳了这个观点后，米洛斯人猜测，在未来的冲突中，他们面临的是无望的结局，于是他们暗示，米洛斯人不无理由地期望，他们的母邦斯巴达会给他们提供物质援助，而命运会支持虔敬者反对非正义，因为它握在神灵手中。雅典人则认为，这些都是无谓的希望，依赖斯巴达就已经表现出了米洛斯人的天真。至于战争的命运，

> 关于神祇的庇佑，我们相信我们和你们都有神祇的庇佑。我们的目的和行动完全合于人们对于神祇的信仰，也适合于知道人们自己行动的原则。我们对于神祇的意念和对人们的认识，都使我们相信自然界的普遍和必要的规律，就是在可能范围以内扩张统治的势力，这不是我们制造出来的规律；这个规律制造出来之后，我们也不是最早使用这个规律的人。我们发现这个规律老早就存在，我们将让它在后代永远存在。我们不过按这个规律行事，我们知道，无论是你们，或者别人，只要有了我们现有的力量，也会一模一样地行事。*（V. 105)

79 见 Andrewes 在 Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981 vol. IV: 182—188, Macleod 1983b, Bosworth 1993 的论述。

* 谢德风译文，商务印书馆，1983年版，第419页。——中译者

经过某些进一步讨论后，特别是关于荣誉问题的讨论后，雅典人撤退了。返回时，雅典人得到消息：米洛斯人的立场仍无改变，拒不投降。雅典将军们立刻开始了攻击。在经过长期的、最后是严密的封锁以及内部的叛变后，“米洛斯人无条件地向雅典人投降了，所有适合服兵役的男子都被屠杀，妇女和儿童被卖作奴隶。然后他们派出 500 名自己的定居者，对该岛进行殖民。”(VI. 116)

雅典人在分析其帝国时所使用的自然必然性话语，是一个在人性层面观察、在神灵层面玄想的问题，与我们在本章开头考虑的主题有明显联系。特别是雅典人所持的立场，让我们回想起卡利克列斯在《高尔吉亚篇》中所持的立场(卡利克列斯援引了品达有关风俗是最高统治者的几行诗句，雅典人好像记住了它们，并且在理解上和卡利克列斯一致)。即使我们承认，米洛斯对话的宏大考察是修昔底德著作中的例外，[80]但用普遍性的人性话语系统对特定事件和形势进行明确或者暗示性的解释，是 114 该书作为一个整体表现出来的独特特征。

该书由形式上相当不同的两个部分组成：叙述和直接引语。后者占全书的五分之一到四分之一，总体上说影响更加直接和强大有力。除第一卷大多是关于战争起源的论述外，叙述是严格按照编年顺序来的，每年都有编号，且分成夏季和冬季。修昔底德很少把他的注意力从他手头上的情节移开，提出作者本人的评论或者判断，或者暗示他的资料来源以及对其可信性的怀疑的情况更少，其结果是修昔底德系统地把自己从其著作中剔除了，在读者和他所叙述的事件之间，好像没有任何中介存在。[81]而那些演说刚好相反(它们在全书大体上是平衡分布的，仅有明显属于未竟之作的第八卷例外)，其分析和论证集中在当时的有关问题上，但其参照范围漫无限制。修昔底德本人并没有作为演说人出现(他只是以雅典将军的面貌出现过，出现的场合非常关键，即雅典于公元前 424 年至前 423 年丢失了她在希腊北部的战略殖民地安菲波利斯[Amphipolis]之时，IV. 104—107)。[82]因此，从原则上看，他明显不用为其《伯罗奔尼撒战争史》演说中提出的任何观点或者立场负责，而且在几个场合中(例如，III. 37—48; VI. 76—87)，他提供了两个对立的演说，而他不可能赞同其中的任何一种主要观点。

关于修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》第一卷第二十二节中就演说的历史真实性所做的方法论评论，人们仍在为其真实程度进行争论。然而一般公认，修昔底德在这

80　至于它的形式，则属于戏剧语言。

81　关于其真实性，见 Schneider 1974。

82　修昔底德在另一个地方(V. 26)提到了他随后的被流放，流放一直延续到战争结束。

里承认，考虑到他本人以及资料提供者记忆力的局限，他对演说的记载肯定不如他对事件的叙述准确，在某种程度上，它表现的是在各种情况下，人们需要说的话。[83]这样一种认可令人奇怪地恰恰来自他强调历史写作需要准确的部分。要理解修昔底德向这一原则让步的意愿，我们需要考察演说在其著作中的作用。

修昔底德的世界，即他在其叙述中所描述的世界，他的演说家们发表演说的世界，是一个城邦及其窘境的世界。他对希腊从其最初的起源到伯罗奔尼撒战争时代的历史所进行的分析，是为了证明他关于该战争乃空前大战的观点（I. 1—19）。修昔底德的动机是，解释这样一个世界是如何产生的，强调那些在他看来重要的因素，它们曾经推动与阻碍定居共同体的兴起和发展以及其内部的权力与服从关系，特别是城邦之间的关系。[84]那些构成了修昔底德世界的城邦，是通过在议事会和人民大会上的正式辩论决定政策的。从决策主体看，这一点非常重要。考虑到他们的利益很可能因此遭遇威胁，那么辩论应当是尽可能地资料充分，政策判断合理。从那些向这些主体发言的人的立场看，它同样非常重要。考虑到需要取得多数人的同意，他们需要尽可能地阐明自己的建议，并使其具有说服力。所以，政治辩论既是启蒙，也是迷惑，既开诚布公，也相互欺骗。为了识别和（非常关键）区别这些内容，修昔底德世界的居民经常诉之于可能性和自私观念。如果人们对人类有一般的把握，对某一特定集团或者共同体的特征有所把握，那我们就有理由相信，我们有可能解释与预见人类的行为及其反应。如果我们把自私作为人类行为中一个经常的、真实的主流（与通常所声称的关心正义的动机相对立），情况尤其如此。在城邦间关系这个危险的领域，政治论证和分析肯定通常是，而且首先是一个让人困惑和害怕的问题，因为它要受到环境、无知、激情以及想当然的制约；还要根据演说家通常片面的演说（他们的真诚常常非常可疑），就他们以及其他人的真实利益所在，努力提出合理的决议。所以，政治辩论既必需，又让人怀疑。正是由于这样一个困境，修昔底德把演说和叙述结合起来，使他既能证实，又能超越政治辩论。[85]

从表面上看，修昔底德笔下所有的演说家都必须说出真相，而且需要把听众的利益放在心中。当形势要求如此时，这种义务感通过相当诚恳的批评表现出来，如我们

83 De Ste. Croix 1972：7—12 在尽可能少用希腊语的情况下，就这一问题提出了清晰的看法，比较 Gomme 1937，Dover 1973：ch.6。关于演说本身，见 Stadter 1973；关于希腊历史家使用演说的一般情况，见 Walbank 1985。

84 De Romilly 1956：ch.4，Parry 1989c.

85 de Romilly 1956，Macleod 1983a.

在克利昂和狄奥多托斯(Diodotus)就米提列奈(Mytilene)问题向人民大会发表演讲时所看到的那样(III. 36—49)。[86]在该次会议上,雅典人同意推翻前一天他们在克利昂鼓动下通过的决议,该决议打算处死所有成年男性,奴役妇女和儿童,以对雅典的 116 盟友米提列奈的暴动(公元前 428—前 427 年)进行惩罚。在某些情况下,修昔底德向我们提示了那些号称忠实的看法在他看来是否真实的问题。例如,他表达了对伯里克利在伯罗奔尼撒战争前及战争中演说技术无条件的钦佩(II. 65);他赞同了科林斯人对雅典人和斯巴达人的特点所做的对比,这篇演说是向斯巴达人发表的(IV. 55;VII.28;VIII.96),而且完全偏向后者(I.70),说斯巴达人迟钝、犹豫不决、缺乏冒险精神,而雅典人过于活跃、勇于犯错误、富有革新精神。他还早早地提前揭示出了雅典使者在卡马林纳(Camarina)抗议的真相(VI. 82—87)——使者说,雅典无意征服西西里——因为如他公开指出的那样,雅典在爱琴海已经对同盟者这样做了。可是,在大多数情况下,修昔底德对《伯罗奔尼撒战争史》中演说词的判断暗含在他的叙述中,这样一种叙述所体现的作者和读者之间的理想关系,要想达到修昔底德的演说家和听众那样,实在是太难得了。修昔底德让我们相信,他的叙述是真实的,没有偏见的,[87]有用的。就像雅典人将他们所有的信任都投在伯里克利独特的远见和完美上一样,修昔底德也希望他的读者信任他的叙述,因为它是努力和批判调查的结果(I. 22);而且还要相信他的见解——如他对公开宣布的和"最真实的"战争原因所进行的区分(I. 23; 88),[88]并接受他把公元前 431 年至前 404 年之间的事件作为一场单独战争的组成部分的做法。

修昔底德活着看到了伯罗奔尼撒战争的结束,却没能完成他对战争的叙述:他的叙述在公元前 411 年突然中断了。[89]可是,雅典最后的失败,构成了作为一个整体的全书的核心。对修昔底德来说,伯罗奔尼撒战争是被雅典失去的,而非斯巴达赢得的。如伯里克利在战争开始前担心的那样,雅典成了它自己最大的敌人。[91]更重要的

86　Macleod 1983d.

87　与给他提供资料的那些人不同,他的流放使他得以从双方来追寻事件的发展(I.22,v.26)。

88　Momigliano 1966b, de Ste. Croix 1972.

89　有关修昔底德何时写作了我们所拥有的著作,以及其中存在的明显的紧张关系(即使不能算是矛盾),是一个长期有争议而且至今意见仍然有分歧的问题,见 Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981: Vol. V 的附录一:《未竟之作的迹象》和附录二:《写作的层次》。安德鲁斯评论说,在那些"相信修昔底德是一个有着确定观点的可靠的观察者"和"《伯罗奔尼撒战争史》提供的只是紧张关系和内部斗争的印象之间,其中的差异也许是主观印象,难以得出富有成果的看法"。见 Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981 vol. IV: 186。

90　"我更担心我们自己的错误,而不是敌人的计划。"(I. 144)

是，雅典恰恰是因为那些使它伟大的特点被毁灭的。对于这些特质，伯里克利在他于战争第一年冬天发表的阵亡将士国葬典礼的演说中予以赞美(II. 35—46)。[91]他们富有活力、勇敢、善变。可是伯里克利死后，雅典没能再产生另外一位伯里克利。在一处难得一见的长篇分析中(II. 65)，修昔底德写道，在伯里克利的领导下，雅典"名义上是民主政治，实际上正在变成首席公民的统治"；在雅典政治精英中，伯里克利的继承者们因为彼此彼此，竞相取悦人民，[92]因此最终导致了城邦的灭亡，虽然在西西里灾难后，雅典在与由波斯金钱支持的斯巴达的对抗中，仍能令人吃惊地坚持了非常长的时间，最终仅仅由于他们被派别之争削弱，才不得不屈服。如修昔底德在后来的分析(III. 82—83)中所说，冲突(*stasis*)乃人性内在的政治癌症，由于战争这个"严酷的教师"，大大恶化了。这段话是他叙述了伯罗奔尼撒战争中派别之争第一次表现(在科西拉[Corcyra]，即今之科孚[Corfu])后说的，而他描述这一现象所用的话语，推翻了当时流行的进步观念。[93]在修昔底德关于后伯里克利时代雅典的叙述中，一个关键人物是亚尔西巴德(Alcibiades)。他的地位近似伯里克利，却没有伯里克利的原则性和判断力。[94]正是他促使雅典人发动了西西里远征，这样一种野心完全与伯里克利赢得战争之前不再扩张帝国的政策相左；他没有压制人民追求冒险的危险激情，相反，他用一场演说激起了它(VI. 16—18)。[95]关于这一点，第六和第七两卷关于西西里远征的叙述整体上的评价是极其严厉的。

紧接着米洛斯插曲的，是西西里远征。修昔底德没有把这两场战役明确联系起来，但篇章的安排和主题上的联系说明了一切。[96]如米洛斯的情况一样，雅典不久前控制西西里的企图遭到了失败，由于这场失败的时间，正是雅典人因其在派罗斯(Pylos)出其不意的胜利而洋洋得意之时，因此感到更难忍受(IV. 65)。[97]公元前415年，当雅典人发动西西里远征时，他们自己明显违背了雅典使者劝米洛斯人应当遵守的冷静的、谨慎的原则。在米洛斯对话中，雅典人企图利用最新的道德思想让米洛斯人

---

91 Loraux 1981(1986).

92 由此导致的紧张关系不仅在米提列奈的长篇辩论中有典范的表现，而且在那里得到阐明(III. 36—49)。这是修昔底德所记载的后伯里克利时代第一次使用直接引语的人民大会。

93 Macleod 1983e, Gehrke 1985.(一般公认，III. 84 并不真实)

94 Westlake 1968: ch.12.

95 Macleod 1983c.

96 关于修昔底德这方面的技巧，见 de Romilly 1956, Kitto 1966:ch.6。

97 IV. 1—41. 发生于公元前425年。恶劣的天气迫使原定驶往西西里的舰队在伯罗奔尼撒西南海岸的派罗斯寻求避风。雅典人在陆地的尖端处设防，随之而来的战役以雅典人抓获约120名斯巴达人告终。雅典人宣布，如果斯巴达再度入侵阿提卡的话，他们就会处死这些俘虏。

免除战争的恐惧；在西西里，雅典将军在决战前夕向士兵演说时——雅典人的绝望处境迫使他们决战——“向他们谈到了他们的妻子、孩子和祖先的神灵，如人们在这种时候会做的一样。因为当时他们并不关心他们那些陈词滥调是否过时，只是大声地重复这些话，相信它们在这个可怕的时候能够有某些作用”（VII. 69）。在米洛斯，雅典人经历了外交失败后，继之以军事上的成功；在西西里，外交上失败后（雅典演说家在卡马林纳的辩论中没能说服该城支持雅典反对叙拉古，VI. 75—88），发生了希腊空前规模的军事灾难。[98]米洛斯为斯巴达殖民地达七百年之久（V. 112），由雅典人重新定居了（V. 116），这个过程在安菲波利斯已经预示，不过是倒过来的，在那里，斯巴达人布拉西达（Brasidas）驱逐雅典人哈格农（Hagnon），死后被追认为该殖民地的奠基人（V. 11）。雅典人在叙拉古大港里的海上决战中遭到最终失败后（这场失败是萨拉米斯战役的颠倒），由“水手变成了陆上工作者，依赖于重装步兵而不是海军力量的保护”（VII. 75），[99]离开了海路，而且在撤退过程中，因为遇到敌人的压力，发现他们所处的形势就像城邦兴起前希腊流浪的居民。可以肯定的是，那些从撤退中幸存下来的雅典人最后确实是定居下来了，不过是作为战俘定居在叙拉古的采石场中，叙拉古人认为，那里是“关押他们最安全的地方”（VII. 86）。对雅典公民来说，那里曾经是伯里克利在其国葬典礼演说中宣布得最早的居所。

米洛斯和西西里之间的对照，让我们回忆起第二卷的国葬典礼演说对雅典的理想化和雅典瘟疫的叙述（II. 47—54）之间的对应。[100]修昔底德对该病的描述是以他个人的经历为基础的，显示出他对当时医学的深刻了解，随后是对由此导致的雅典道德崩溃的分析。第三卷对冲突的分析所用的那种启示录式话语，只有第七卷对雅典人在西西里后期灾难的叙述可与之比肩。瘟疫与伯罗奔尼撒同盟对阿提卡的第二次入侵同时发生，它们的联合作用，让人们放弃了对伯里克利坚决抵抗斯巴达政策的支持，雅典人现在渴望缔结和约，甚至开始了和敌人的谈判，唯一的障碍是斯巴达人的拒绝（II. 59）。在批评伯里克利方面，公民集体联合起来了。在他的第三次、也是最后一次演说中，伯里克利对此做出了回应（II. 60—64）。在这里，伯里克利为了公民

98　“这是这次战争中希腊人最大的一次军事行动，照我看来，是希腊历史中我们所知道的最大的一次军事行动——对于胜利者说来，是最光辉的一次胜利；对于战败者来说，是最悲惨的一次失败，因为他们是全军覆没。他们的痛苦是很大的，他们的毁灭，诚如俗话所说，是整个的毁灭，海军、陆军——一切都毁灭了。那些前往的人中，少有回到故乡的。西西里远征就这样结束了。”（VII. 87）比较 Cornford 1907，Stahl 1966，Macleod 1983f。

99　比较 I. 18。公元前 480 年，面对薛西斯的入侵，“雅典人决定撤出他们的城邦，抛弃了他们的家园，而且登上舰只，变成了水手。”

100　Parry 1989b，Rechenauer 1991.

同胞的利益，阐明了那些他们本会忽略的预见，从而发挥了真正的领袖作用。公元前432年，当他力促雅典人拒绝斯巴达的最后通牒时(I. 140—144)，他论证说，认为取消墨伽拉法令[101]是无足轻重的小事，不值得为它打一场战争，是一种浅薄的看法。如果雅典人遵循他所建议的策略(将雅典－庇雷埃夫斯[Piraeus]防御体系以外的阿提卡放弃给敌人；坚决控制帝国，但不要再企图扩张它)，雅典人有理由期待取得战争的胜利。在国葬典礼演说中，伯里克利没有简单重述雅典人军事上的成就(II. 36)，而是对促使它走向伟大的原则进行分析。现在，在他最后的一次演说中(他的目的是要恢复雅典人的士气，而且取得了成功)，伯里克利对雅典人的帝国做了全新的分析。他解释说，帝国并不是一个简单的统治盟国问题，雅典控制的疆域扩张到了人类活动的两大领域之一：雅典的舰队可以不受干扰地开往任何它愿意去的地方。如果说雅典人能够把握住这句话的意思，他们就会意识到，失去他们在阿提卡的财产是多么微不足道。伯里克利对雅典当时的困难进行了分析。雅典

> 获得了历史上从没有过的最大势力，这样的势力后世将永远记着的，纵然我们最后被迫放弃某些我们赖以伟大的东西(因为所有事物都有生成和衰败的周期)，但是同时你们也要记着：在希腊一切国家中，我们所统治的希腊人人数最多……所有那些以统治别人为自己责任的人，暂时会引起仇恨和不得人心；但是如果一个人有伟大的目标去追求的话，这个被人嫉妒的负担是应当接受下来的。同时，接受这个负担也是聪明的。仇恨是暂时的，但是目前的显耀和将来的光荣会永远保存在人们的记忆中。*

雅典帝国确实衰落了，而且在修昔底德看来，责任在雅典人自己。在它两个最主要的错误中，修昔底德首先看到的是发动西西里远征，其次是没有恰当利用亚尔西巴德的军事天才(II. 65, VI. 15)。就在西西里远征发动之前，发生了赫尔麦斯神像被毁案(VI. 27ff.)。[102]对修昔底德来说，这个插曲本身没有什么意义。可是，亚尔西巴德的政敌成功利用了雅典人对僭主政治的恐惧。由于被判处死刑，亚尔西巴德叛逃到了斯巴达。猜疑的风暴和真切的慌乱，与其说是由赫尔麦斯神像被毁案本身引起

120

101　法令将墨伽拉人排除在雅典帝国所有港口和雅典自身的市场之外(I. 67)，斯巴达派往雅典的最后一个使团宣布(I. 139)，如果取消该法令，可以确保和平。比较 Lewis 1992：371，376—378。

*　谢德风译文，第148—149页。——中译者

102　Dover in Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981 vol. IV：264—288，Murray 1990b.

的，不如说是官方调查造成的，它几乎消灭了雅典的政治精英。对雅典人来说，失去亚尔西巴德是灾难性的。在国内，赫尔麦斯插曲“在雅典政治生活中撕开了人民和它传统的贵族领袖之间互不信任的致命裂痕”。[103]在大瘟疫爆发、伯罗奔尼撒人再度入侵阿提卡的可怕噩梦中，伯里克利曾经成功恢复了对他本人的信心以及在对抗斯巴达问题上的团结。而他的后继者，在一个无论如何和斯巴达处在正式和平的时期，却利用了一件微不足道的事情（可是，犹如大瘟疫一样，这件事彻底葬送了所有努力，见 VI. 60；比较 II. 48）以及人民的恐惧，以便消灭一个政治对手。而雅典在西西里成功的唯一希望，就寄托在这个政敌身上。

在修昔底德第六卷关于赫尔麦斯事件的叙述中，亚尔西巴德的对手们始终是匿名的（如在第二卷中出现的伯里克利的批评者一样）。他们中的一个名叫安德罗克列斯[Androcles]，对人民极有影响。后来，在叙述公元前 411 年推翻民主政治的过程时，修昔底德提到了他，说他“应对亚尔西巴德的流放负一定责任”（VIII. 65）。政变过程中，他被寡头分子暗杀。而政变的根源，在于赫尔麦斯神像被毁案以及雅典在西西里遭遇的灾难。在第八卷中，修昔底德详尽叙述了寡头分子们在雅典和萨摩斯的活动过程。萨摩斯是爱琴海中的一个岛屿，雅典的海军基地。当时，海军正忙于恢复雅典的地位，因为许多臣服的盟邦错误地认为，雅典即将崩溃。修昔底德承认了阴谋者们的能力：“要消灭雅典人民的自由，肯定不是一件容易事。自从僭主政治垮台以来，已经 100 年过去了。在此期间，雅典人民不仅是自由的，而且在其中一半时间里，还是一个统治别人的民族。”（VIII. 68）修昔底德相信，他们的成功，首先应归功于他们的领袖特别是安提丰的杰出才能（他可能是、也可能不是那个智者派的安提丰，见上文），因为修昔底德明显是佩服他的。可是，他对寡头革命的判断是无保留的反对，因为阴谋者的动机、方法和政策所起的作用看来都是负面的[104]（亚里士多德《雅典政制》对这些事件的叙述要温和得多[105]）。修昔底德所关注的，一如往常，是战争本身：成功地推翻雅典民主政治，使城邦和它在萨摩斯的舰队处在敌对地位。在萨摩斯，寡头分子们没有能够掌握权力，而亚尔西巴德，由于不再支持斯巴达，成功获得了雅典人的信任（VIII. 81）。正是在这个对雅典极其危急的时刻，亚尔西巴德终于为城邦而不是他本人，做了一件有益的工作，而且这个工作只有他能做。他成功地说服了萨

121

103　Murray 1990b：149.

104　Westlake 1989.

105　Andrewes in Gomme，Andrewes and Dover 1945—1981 vol. Ⅴ：184—256 对《雅典政制》相关部分（第 29—33 章）以及其他有关资料进行了详细讨论。

摩斯的雅典人没有将舰队开往雅典。如果舰队开往雅典，意味着将爱琴海送给敌人，其后果将是灾难性的(VIII. 81)。相反，在雅典，在寡头分子内部，由于在进行战争还是加强寡头统治何者优先的问题上意见不一，立刻出现了分裂。就在不同派别间的内战即将爆发之际，优卑亚岛的全面丧失导致了极端寡头派的和平下台，基础更加广泛的"五千人政体"代之而起。修昔底德对这一发展的赞同态度既明确又有些模棱两可，对于他所说的，新制度究竟是他一生中看到的、雅典享有的最优秀政体，还是在他一生之中，雅典人对政治事务的管理从没有这个时候这么好，学术界一直存有争议。[106]无论如何，修昔底德赞成的理由是清楚的：五千人政体的建立，避免了内战的危险。如在第三卷中描述的那样，在战争过程中，这种性质与规模的内战已经遍及希腊世界。当极端主义在其他地方成为主流时，雅典却是一场"温和的、尊重少数人与多数人的混合"，[107]它"把城邦从它陷入的危险状态中拯救出来了"。亚尔西巴德被正式从流放中召回；城邦和舰队团结起来，努力进行战争；公元前410年，一场重大海战的胜利，促使了充分民主制度的恢复。不过，这些事件[108]已经超出了修昔底德的叙述。

---

106 Donni 1969; Andrewes in Gomme, Andrewes and Dover 1945—1981 vol. V: 331—339.

107 这里修昔底德心中所想的可能是，但不必须是一种"混合政体"的观念，有关的讨论见上文对希罗多德"政体辩论"部分的讨论。在VI. 18，亚尔西巴德在谈到公民集体中老人和年轻人的关系时，使用了"混合"这一话语。有关的讨论见de Romillly 1976。

108 有关讨论见Lewis et al. 1992: 481ff.。

第五章 德谟克利特

C. C. W. 泰勒

在讨论阿布德拉的德谟克利特(约生于公元前460年)的伦理和政治观点之前,人们不可避免地要讨论在这些领域中有关他的思想的资料。除伦理学和认识论之外,在所有其他领域,我们实际上完全依赖格言资料。相反,当我们论及伦理学时,格言资料稀少(见DK68 A 166—170)。但另一方面,我们拥有两百多条据称引自德谟克利特论道德问题的言论。然而,我们在这一领域的判断并不具有更大的可靠性,因为这些格言造成的问题产生了相反的效果,原因在于这些格言的很大部分来自两部文集。一部是斯托拜乌(Stobaeus)的,一部被称为《德谟克利特的黄金格言集》(原文如此)。这些短论在书中出现时,没有任何上下文,也没有提到它们来自哪一具体著作。[1] 因此,在讨论德谟克利特的伦理和政治观点之前,我们必须简短考察一下这些材料的真实性。

对伦理学残篇真实性的怀疑主要有两个根据,首先是亚里士多德和提奥弗拉斯图[Theophrastus]讨论德谟克利特的伦理学作品时,根本没有提到它们;其次是基于下述事实:我们所拥有的残篇的主体,即斯托拜乌和德谟克拉特斯的汇编,似不大可能根据那些直接来自德谟克利特原著的文献编纂。斯托拜乌的集子所依据的,似乎是更早的集子,它们中除了摘引诸如柏拉图和悲剧作家等的文献外,还包含归入毕达哥拉斯、苏格拉底等名人的逸事和格言,而这些逸事和格言不太可能来自他们的原作,尽管汇集者声称如此。既然斯托拜乌从未提到德谟克利特任何作品的名称,而仅仅是将其引用的言论归到德谟克利特名下,那么我们可以肯定,他就是从此类格言汇集中得到其资料的。下述事实也证实了这一点:在《德谟克利特的黄金格言集》和斯托拜乌之间,有30条格言是一致的。对于那些声称它们保存了德谟克利特原话的观

1 本章所讨论的文献均见DK and Luria 1970,所用编号来自DK。《德谟克利特的黄金格言集》的编号为68 B 35—115。有关讨论德谟克利特伦理思想的主要论著见本章注释12。

点来说，这个基础明显太脆弱了。如果我们完全依赖保存在这些格言集中的资料，我们就必须承认，对保存下来的这些所谓的德谟克利特残篇的真实性，我们没有充分的理由完全相信它们。

可是，情况不像我们上面说的那么糟糕。关于德谟克利特伦理著作的存在和内容，我们还拥有某些格言集之外的证据，而且其他资料也在某种程度上证实：斯托拜乌的引用在用词上和它们一致。伦理著作的存在，使我们有可能反驳这样一种观点：由于亚里士多德和提奥弗拉斯图对此保持沉默，所以这些残篇都是不真实的。狄奥根尼·拉尔修(IX. 46)有关德谟克利特著作的目录表明，在塔拉绪罗斯(Thrasyllus)时代(公元一世纪)，德谟克利特关于伦理学的一系列著作仍然存在，其中包括一部《论快乐》的作品，塞涅卡(Seneca)好像还读过该书(*Tranq. An.* II. 3)。虽然我们不清楚西塞罗是否读过原作，但他对德谟克利特的至善主张以及表达这一观念的术语相当熟悉(*Fin.* V. 23, 87)。所以，对于亚里士多德和提奥弗拉斯图的沉默，我们不能用德谟克利特不曾写过伦理学著作来解释，而应寻求其他理由来说明。就亚里士多德而言，有三点我们需要注意：第一，除柏拉图以外，他的伦理学论著很少提到更早期的作家。第二，他长篇讨论原子论派的现存作品(主要是 *Phys.*, *GC*, *Cael.*, *de An.*)都是讨论其他主题的。第三，据说他写过两部关于德谟克利特的著作，但均失传了(例外的只是在辛普里丘[Simplicius]中保存下来的一个片断，见 DK 68 A 37)。就我们所知，这些著作中也许包含对德谟克利特伦理学的某些讨论。至于提奥弗拉斯图，普鲁塔克保留的证据(*Fragm. De Libid. Et Aegr.* 2)表明，他曾经对德谟克利特的伦理学论文做出反应，暗示他事实上并未用彻底沉默的方式有意忽略后者的伦理学。但他的讨论系统到什么程度，我们完全无从得知。

斯托拜乌格言集中，有几条在更早期的作家那里也被归到德谟克利特名下。DK 68 B 170—171 中斯托拜乌关于公元一世纪以前伦理学历史的长篇摘要在阿利乌斯·狄杜穆斯(Arius Didymus, II. 7)的著作中出现过；克莱门特(Clement)曾引用过 B 33 和 188；普鲁塔克引用过 B3；亚历山大里亚的狄奥尼修斯(Dionysius of Alexandria)引用过 B 119(尤西比乌斯[Eusebius]引用)。这样，我们有理由相信，在公元一世纪亚历山大里亚图书馆中，存有德谟克利特伦理学著作的抄本，而我们提到的这些作家能够看到这些抄本。有些人直接读到了抄本，有些则读的是这些作品的摘要汇编。

124　我们最起码有理由猜测，保存在斯托拜乌和德谟克利特黄金格言作品中的德谟克利特言论，最终来自那个资料*，至于这一资料有多少出自德谟克利特本人之手，

* 即亚历山大里亚图书馆的德谟克利特作品。——中译者

就更难确定了。斯托拜乌所保存的某些格言所用的词汇，在德谟克利特的言论汇集中得到了证实，[2] 而另外一些格言的内容肯定和德谟克利特的祖国阿布德拉以及阿布德拉的母邦特奥斯(Teos)有关。B 260 的用词，与阿布德拉及特奥斯官员每年三度的誓词非常接近，而 B 252、254、263 和 279 也表明，它们所用的法律术语与这两个城邦都有联系。[3] B 257—260 的主题联系紧密，那里用法律术语罗列了一系列因杀死反社会的人和(显然是)动物得以赦免的行为。B 257 和 B 258 分别出现了德谟克利特使用的"幸福"和"快乐"两个词语，因此把这一系列(通过 B 260 已经和特奥斯联系起来)和其他包含德谟克利特专用术语的段落联系起来。

在我看来，要根据风格和内容把这些材料划分成绝对的、彻底的"真实的"和"虚假的"类别，是不可能的。确实，有关德谟克利特的伦理学作品曾经历几百年的编选和摘要过程的假设(这一假设先验地具有重大的可能性)，本身就让这些分类值得怀疑。在它变成"真实的"之前，一个段落在阐释、简化等过程中到底经历过多少变化？在本章中，我将根据下述假设讨论：

1. 斯托拜乌所保存的德谟克利特的资料中，主体部分是真实的。
2. 如果某些引语被一个早于斯托拜乌的作家归到德谟克利特名下，我们有理由对该引语的真实性给予更大的信任。
3. 即使《德谟克利特的黄金格言集》的最终来源是德谟克利特本人的作品(可能就是如此)，它所代表的也只是传统中的一个传播阶段，这一传统比我们在上述 1、2 两类中确定为真实的部分离德谟克利特本人更远。

我们的资料表明，德谟克利特既关心道德和政治问题，也关心它们之间的联系。也就是说，对个人应当如何生活、政治共同体应当如何组织以及个人应当怎样对那个 125 组织做出贡献的问题感兴趣。它表明，他对当代关于个人和社会道德问题的争论有过广泛的关注。关于这一点，我们有柏拉图及其他作家提供的证据。面对苏格拉底提出的伦理学根本问题"一个人应当怎样生活？"(*Geor*. 500c, *Rep*. 352d)据说德谟克利特是最早一个公开提出至善和最高目标的思想家，他将其称为"快乐"或者"幸

2　*Euthumos*, *euthumia*，等(快乐的、快乐，比较 Cic. *Fin*. V. 23, 87, Stob. II. 7. 3i, Epiphan. *Adv*. *Haer*. III. 2. 9.)出现在 B 3、174、189、191、258、279 和 286，*euestō*(幸福，比较 Clem. *Strom*. II. 130, D. L. IX. 46)出现在 B 257，*athambia*(无畏，比较 Cic. *Fin*. V. 87)出现在 B 215，同源形容词 *athambos* 出现在 B 216 (后者仅出现过一次)。B 174 还包括 *aterpeie*(痛苦)，它也仅在记载中出现过一次，乃 *aterpia* 的另一个形式，出现在克莱门特(*Strom*. II. 130)和斯托拜乌(III. 1. 46)引用的德谟克利特的言论中，而形容词 *aterpēs* 出现在 B 233 中。

3　有关细节见 Lewis 1990。

福”，而且他好像将其等同于不受干扰地享受生活(B188:“快乐和不适决定了有利与有害之间的界限。”另见 A 166—167，169，B 170—171)。[4] 我们有理由设想，他同意自利是人们的首要动机，在柏拉图笔下，苏格拉底和他那主张非道德论的对手在这个问题上的看法都是一致的。这些资料和残篇告诉我们，他把人类的最大利益和“快乐”等同起来，认为应当通过温和的手段，包括对快乐的温和追求去实现(B211:“节制使快乐增加并使享受更加强”;B219:“我们不仅应该把那对敌人取得胜利的人看作是勇敢的人，而且也把那对自己的欲望取得胜利的人看作是勇敢的人。有些人能治理城邦，但却是女人的奴隶”;另见 B 191、210、214、222—224、232—235、245、283—284、285—286，Democrates B 70)。他还强调将有用的享乐和有害的享乐加以区分的重要性(B 207:“不应该追求一切种类的快乐，应该只追求高尚的快乐”;另见 A 167、B 189，Democrates B 71、74)，并且应服从通行的道德规则(B 174:“善良的人永远不得不做正义的并为法律所许可的事情，他是不论白天黑夜都轻松愉快、勇往直前并且无忧无虑的。但那蔑视正义并且不尽自己义务的人，当他想起某种错处来时，这一切都只有使他烦恼。他总是在忧虑，并且自己折磨自己。”另见 B 215、217、256)。这一结论是希望人们享受一种节制的、开明的快乐主义。它与出现在柏拉图《普罗塔哥拉篇》中的苏格拉底推荐的生活方式有某些相似(这个苏格拉底是他本人，还是某种普通的开明观点的代表，尚有争议)。而且更加明显的是，它和伊壁鸠鲁(Epicurus)的生活理想也有联系，成为该理论的先驱(比较 Theod. *Cur*. XI. 6)。

这些残篇一个有趣的特点，是它们经常强调个人的良心，某些残篇强调了善心的快乐和坏心肠带来的折磨(见上引书 B 174、215)，而其他作家则认为，一个人应当仅受个人内心羞耻感的左右，勿需关心他人的意见(B 244:“即使只有你一个人时，也不要做或者说任何不好的事情;应该学会在自己面前比在其他人面前更能感觉到羞耻”;另见 B 264，Democrates B 84)。这个主题很可能反映了当时的兴趣，因为我们在当时的辩论中明显可以分辨出它的存在。到近代，它已经变成了道德神圣性问题。在公元前五世纪到前四世纪有关通行道德的批判中，一个反复出现的主题是:既然道德强制依赖于习惯，那个可以逃避习惯规定的人，例如秘密做坏事的人，就没有理由服从道德要求。因此，安提丰(DK 87 B 44)在谈到违反自然习惯的界限以追求个人利益时，对比了道德戒律的无效与伤害的不可避免性;西西弗斯残篇的作者(DK 88 B 25)将对神灵的信仰归于某一聪明人的发明，认为这个人借口那些做坏事的人虽可

126

---

4 更深入的讨论见 Gosling and Taylor 1982:ch.2.1。

能逃避人类惩罚，却难逃无所不见的神灵的公道，以阻止那些人为恶。这一思想最著名的表述，见于柏拉图《理想国》第二卷格劳孔（Glaucon）所说的巨吉斯戒指的故事。故事说，一个拥有隐身术的人（就像传说中的巨吉斯那样），如果不利用因此取得的能力不受惩罚地做坏事的话，那他肯定是一个傻瓜（359b—360d）。非道德主义的反对者们，如德谟克利特和柏拉图等所做的那样，在接受个人利益至上性的同时，用下述方式面对挑战：利用遵守约定的道德规则的方式，个人利益会得到最好的推动。[5]

无论我们怎么深究，这种将道德奠基于自利的意图，与抛弃法律、习惯（*nomos*）与天性（*phusis*）之间处在对立地位这一前提有关，而该对立恰是公元前五世纪到前四世纪大多数道德批评的基础。对安提丰、卡利克列斯、塔拉绪马库斯、格劳孔来说，虽然法律和习惯试图阻止人们追求自己的利益，而且取得了不同程度的成功，但天性驱动人们如此。如果一个人的长久利益是达到一种快乐生活，而且如果为恶的自然后果——糟糕的健康状态、不安全和良心折磨等——让一个人过着不快乐的生活；而行善者得到了非常明显的快乐生活，那么，天性和习惯就会取得一致，而不会像道德的批评者们所说，出现相反的情形。（我们根本不知道德谟克利特是否考虑过反对把道德作为习惯产物的观点，劝人提高良知意味着良心只能是习惯的产物。）　127

虽然文献中没有明确提到习惯与天性之间的对立，但其中几条提到法律的方式，暗示德谟克利特抛弃了这种对立。B 248 声称："法律意在使人们生活得更好。"因此反驳了格劳孔关于法律违背自然本性，压制了人们的观点（*Rep*. 358c3—6）。B 248 的观点在 B 245 得到了补充和阐释："如果他无意伤害他人，法律不会阻止他按照自己喜欢的方式生活；正是嫉妒导致了内战的爆发。"所以，法律使人们免受他人侵犯，通过给他们提供顺从天性指导追求自己利益的机会，使他们受益。B 252 最强烈地表达了习惯和天性和谐的思想："一个治理得好的国家是最可靠的庇护所，其中有着一切。如果它安全，就一切都安全；而如果它被毁坏，就一切都被毁坏了。"也就是说，一个稳定的共同体，对于达到善是必须的，而善是自然为我们确定的目标。这段引语浓缩了为诺莫斯辩护的核心观点（普罗塔哥拉的神话强调了这一点，见《普罗塔哥拉篇》322a—323a），匿名的抑扬格诗人也说：法律与文明并不与天性对立，而是发展人的天性所必需的（DK 89，6—7）。在伊壁鸠鲁关于文明起源的解释中，这个观点也占

5　关于非道德主义和诺莫斯与自然之间的对比（下面两段会讨论这一问题），见温顿在前文第四章第一节的讨论。

有核心地位(特别参见 Lucretius V)。[6] B 181 称,通过说服人们相信:不为恶比那种因法律限制不为恶要好,表明它与这种基本观点并无不一致之处。该残篇并未暗示法律和天性之间的对立,但强调了理性的接受习惯与因害怕宗教法规而产生的接受之间的对比(比较德谟克利特的黄金格言 B 41"不要因为害怕而克制罪恶行为,而要因为应该不为恶去克制自己"。在德谟克利特看来,按照设想,说服恰好集中表现在 B 245、248 和 252 等段落,强调的是服从法律符合个人利益。

残篇中保存的德谟克利特关于具体政治问题的观点——比如政治组织的最好形式——的资料并不都是无疑义的。B 251 称:"在一种民主制度中受贫穷,也比在专制统治下享受所谓幸福好,正如自由比受奴役好一样。"这里他是坚定倾向于民主政治而非僭主政治。这一公式把前者和自由、把后者和奴役联系起来,但并无民主政治本身就是最优秀政制的说法。B 226 称:"言论自由是自由的一部分,但在选择合适的时机时存在风险。"德谟克利特赞扬了言论自由的价值(*parrhēsia*),同时专门补充了一个警告:不要在错误的时候行使这一权利。B 254 称:"坏的公民愈达到他们所不配占据的崇高地位,他们就愈粗心大意和愈表现得愚蠢可笑,狂妄自大。"德谟克利特强调了官位所任非人所产生的危险。虽然当无原则的人掌握权力时,事情可能变坏可能仅是一种老生常谈,可以应用到任何政治制度上,但它可能有更特殊的含义,表达的是对那种抽签任官的敌视,而抽签是民主政治公认的特征之一(Arist. *Pol*., 1294b8)。[7] B 267 称"统治权天然属于高贵者"的说法,就是一句典型的寡头政治口号,然而与那种以选举方式产生官员的温和民主制度也是可以协调的。(关于德谟克利特对官员由选举产生的看法,见下文。)

128

有些残篇表达的几乎是一种冷淡主义态度,强调政治活动内在的危险性。B 253 令人沮丧的文字表达了他的窘境:一个人要么专注于自己的事务而远离公共生活(那样他会得到一个坏名声),要么参与公共生活,无论他多么诚实(那时他注定树敌)。B 266(文字经过后人的篡改)的主题好像就是担任公职的诚实公民面临的危险,我将其意义含糊的第一句读成:"在现行的宪章制度中,即使他们完全是善良的人,他们也

6　B 247 让人想起《普罗塔哥拉篇》的另外一处,其中的普世情感让人回忆起希庇阿斯(Hippias)利用诺莫斯—弗西斯(即习惯—天性)的对比将理智活动的天然属性置于人为的政治界限之上,而政治界限把诺莫斯和弗西斯分开了(337c—e)。我认为,柏拉图这里并不是直接对德谟克利特的反应(从年代学来看,也不可能是德谟克利特对柏拉图的反应),它们所提供的毋宁是公元前五世纪后期与前四世纪早期人们普遍关心的问题的证据。当然,既坚持法律和社会对人类天性的发展是必需的,又认为法律或者习惯与人类天性相反,两者之间并无不一致之处。

7　关于 *kakos* 代表社会中非贵族成分的用法,见拉夫劳布前文第二章第五节、第六节。

免不了不对统治者行恶事。"[8] 随后的句子似乎对这句话做了解释，它们的中心意思是：按照目前的情况，那些曾经在任上控告过罪犯的人，一旦他们卸职，可能会发现他们自己处在管制之下，从而可能遭到报复。[9] 即使如此，积极卷入公共生活，在德谟克利特看来，对于共同体和个人的善来说，仍是必要的。执政者如果为恶，必须承受批 129 评，而如果他做得好，那是应当如此，"因为把他选出来本来不是叫他来做坏事，而是叫他来做好事的。"（B 265；请注意，这里的官员是选举产生的）虽然他任职期间良好的行为不一定能赢得人民的支持，但它代表了个人善行的最高形式。"凡是以最高的报偿给予最配受报的人的人，是最高度地分有正义和美德的人。"（B 263）人们有义务不让罪犯不受惩罚地逃脱（B 261—262），尽管执行法律本身就包含着危险（B 266）；城邦一系列的大赦（B 257—260），就是支持那些判处了罪犯死刑的官员的，目的是缓和这种危险；最大的善就是城邦得到良好治理（B 252），它的前提是社会和谐（B 249—250）。如果富人对穷人表现出关心，而且尽力帮助他们，和谐就能实现（B 255；参见 B282 关于为公益[*dēmōphelēs*]恰当使用财富的看法）。

总的来看，我们也许可以认为，在德谟克利特心目中，最优秀的政府形式是温和民主制。在这种制度下，官员选举产生，公民得到鼓励，对政府和同胞公民的福祉怀有浓厚的兴趣。德谟克利特在世时，阿布德拉似乎有过一个民主政体，[10] 而他本人很可能担任过公职。[11] 然而，他有关政治论述的残篇，主要兴趣不在于为狭义的政治理论做出贡献（贡献不显著），而与他对个人与社会的关系、诺莫斯和弗西斯的关系等更大问题的论述有关。对公元前五世纪和前四世纪来说，这些问题是最重要的。[12]

8　这句话也可以译成："在现行的宪章制度中，没有任何方法能使官吏避免不义，即使他们是完全廉直的人。"更加悲观的看法是：诚实的统治者将被迫控告那些罪犯，而这些罪犯并未对他本人做恶事，因此违反了正义原则，因为该原则要求一个人不应伤害那些不曾伤害过自己的人（比较 Antiphon 87 B 44 = CPF1.1 * 215—216）。但是，这就和该残篇的结论产生矛盾，德谟克利特在那里称，我们应该采取措施来保证那些不曾为恶的人离任后不会成为这些罪犯的臣民，即使他们曾经热心控告过罪犯。

9　比较 B 3 关于 *polupragmosunē* 的警告，这些人在私人或者公共事务中忙得像只蜜蜂。

10　见 Lewis 1990。

11　根据最近的定年，阿布德拉的某些钱币定年在公元前 414 年左右，上有 *epi demokrito*（德谟克利特任职之年）。详细讨论见 Procope 1990：309—310。当然我们不能确定这里的德谟克利特就是哲学家德谟克利特。

12　关于德谟克利特最近的全面论述是 Salem 1996（含书目）。关于德谟克利特政治和社会思想的重要研究著作有 Havelock 1957，Moulton 1974，Müller 1984，Hussey 1985，Nill 1985，Farrar 1988，Procope 1989 and 1990。本章的内容曾以《阿那克萨哥拉（Anaxagoras）与原子论派》之名收入 C. C. W. Taylor (ed.)，*Routledge History of Philosophy I：From the Beginning to Plato*，Routledge，London and New York 1997，and in C. C. W. Taylor，*The Atomists：Leucippus and Democritus. A text and translation with a commentary*，Toronto U. P. 1999。我非常感谢这些出版商惠允我重印这些资料。

130

第六章　演说家

乔赛亚·奥伯

1. 导言

在公元前五世纪到前四世纪的雅典，随着说服性演说作为一个独特领域的兴起，希腊政治思想越来越深刻地和雅典的民主政治实践、立法和司法制度联系起来。雅典实践型政治演说家创造了重要的政治观念，并发展了一种独特的政治－伦理的思考方式。有关他们的思想与推理风格的资料，保存在现存的公共演说中。实践型演说家提出的某些政治观念向修辞学的正式教师（*rhētorikoi*）发出了挑战，同时也受到后者的挑战。这种批判的修辞学传统，在伊索克拉底（Isocrates）的某些演说中保存下来了。这些演说家（rhētores）提出的政治观念与推论，以及修辞学家进行的反驳，反过来为柏拉图和亚里士多德政治哲学的发展提供了重要的知识语境。[1]

值得注意的是，雅典的演说是现存古代政治作品中真正对民主政治持同情态度的主要资料。雅典公共演说家所写的演说词，目的是要影响广大的公众，特别是公民大会（*ekklēsia*）和人民法庭（*dikastēria*）。另一个重要的集会是（几乎）一年一度的国葬演说（*epitaphios*），即在雅典纪念前一年阵亡将士葬礼上向雅典人发表的公开演说。在对主要由普通公民组成的民主听众发表演讲时，雅典演说家必须充分注意现存的、对雅典公民集体（*dēmos*）的大多数成员来说普遍的社会和政治观念、意见与信仰（即政治意识形态）。[2] 那些忽视或过于明显地违背听众久已牢固确立的思想信念

131 的公民大会演说和法庭演说，不大可能得到大力支持。既然雅典演说家的演说集由

1　关于演说的理论和实践之间的关系，见 Pilz 1934，Cole 1991，Worthington 1994。关于雅典民主作为演说实践发展的语境问题，见 Jones 1957，Montgomery 1983，Finley 1985，Mosse 1994。关于柏拉图和亚里士多德作品的知识语境，见 Ober 1998。

2　Ober 1989，Yunis 1996：2—18.

那些高度成功的演说词作家(包括吕西亚斯[Lysias],约死于公元前380年;德谟斯梯尼[Demosthenes],公元前384—前322年;以及后者的同时代人埃斯奇涅斯[Aeschines])的作品组成。如果我们把它们作为一个整体来解读,那么它们就会成为公元前五世纪后期及公元前四世纪大部分时间里雅典民主政治意识形态一个间接的指南。人们有时会认为,意识形态是与理性思想对立的,但在更富雄心的雅典演说中,民众意识形态的原始资料,为关于民主政治的本性和实质的精心辩论提供了基础。这些观点虽然不是那么合乎逻辑,但常常是可以说得过去的。在形式和内容上,它们都与那些教条化的希腊政治哲学家们的讨论截然不同。从这些方面考虑,演说和民众意识形态似乎还值得放在"政治思想"这个总标题下进行讨论。

2. 历史背景和制度语境

说服型演说——根据既定的社会礼节,由共同体公认的人向其同侪发表演说——在政治和司法决策过程中具有头等重要性的记载,在希腊文献中出现得很早。荷马史诗就为我们描绘了个别公共演说家在军事政策和司法判决中所具有的重要地位,并且显示了制约前古典时代公共演说的某些规则。虽然地位很高的长老(如涅斯托尔)作为演说家的作用特别突出,但在早期城邦中,长于公共演说同样也是决定个人地位的一个因素,其他因素包括战斗中的勇敢、财富和家世。举例来说,荷马的阿克琉斯和奥德修斯是伟大的战士和运动员,但他们也是有名的演说家。[3] 然而,《伊利亚特》中关于特尔西特斯的插曲表明,在荷马社会中,演说作为独立选择有局限性。当家庭地位低贱的特尔西特斯向阿凯亚人的人民大会发表演说时,在其关于军事形势和阿伽门农政策失败的悲观评价上,他最初表现得既雄辩,又准确;可是,他低下的社会地位使他的演说没有产生任何积极的政治影响。当奥德修斯拿演说者权杖揍他,迫他闭嘴时,战士大会表达了他们的赞赏之情。[4]

在紧接着公元前508年或前507年革命的数十年里,随着雅典民主的发展,公共演说的语境发生了剧烈变化。到公元前五世纪五十年代,一种充分民主的制度结构已经确立,就当年战死者发表公共演说已经成为非常重要的公民礼仪。从此时到公元前322年(除公元前411年和公元前404年因短暂的反革命中断外),雅典主要的 132

3 关于荷马的演说竞争,见 Martin 1989: 65—77。

4 有关特尔西特斯插曲更进一步的讨论,见拉夫劳布前文第二章第三节。

决策机构是公民大会和陪审法庭。在葬礼演说中，那个根据个人声望和能力挑选出来的演说人，是对雅典全体自由社会发表演说，他们包括公民、儿童、妇女和定居的外国人。典型的葬礼演说（根据现存的仅有几个例证来判断）强调的是传统的贵族式优秀观念，它们是与生俱来的、表现为以勇敢为中心的行为模式，并通过引人注目的行为表达出来。通过这种民主城邦的语境，到底有多少亲民主的价值观被传送下来，仍有争议。在公元前431年发表的葬礼演说中（根据修昔底德的报道），伯里克利声称，民主城邦所享有的巨大荣誉，使人们能够解决价值、机会和放弃之间的矛盾，也能解决私人空间、公众参与和公共行为规范之间以及思想、言论和行动之间的矛盾，从而证明这些阵亡公民牺牲的正当性。人们对伯里克利演说的理解各有不同，有人把它作为对民主制度无顾忌的吹捧；有人认为它是对雅典作为“希腊的学校”尚未实现的潜力的进一步探讨；还有人认为，它表明民主政治无力超越贵族的价值观。[5]

无论是对于听众，还是对于发言者来说，进行决策的机构都不同了。虽然人们期待官员（特别是将军们）会对人民大会就他们职权范围内的问题发表意见，但人民大会——负责对所有国内、国际重大问题做出决定的机构——的议事规则是：任何雅典公民，只要他能够吸引并保持听众的注意，他就可以对出席会议的几千公民发表意见。如果大批听众对某一个演说人感到厌倦或者气愤，他很快会被轰下台。典型的情况是：公民大会命令的内容和措辞，都是由一系列代表广泛意见和利益的演说人在公开辩论过程中逐步明确的。[6] 一旦命令的措辞成型，公民大会就进行投票，出席者的简单多数就可以决定它是成功还是失败。如果公民大会通过了命令，就会把它写下来，而且经常勒石公布。建议者的名字总是和法令附在一起，这既是他演说成功的标志，（到公元前五世纪后期）也意味着他对该政策的法律责任。同样，在陪审法庭中，原告和被告（一般来说指罪犯）在公法和私法（民法）意义上都是业余人士，而非职业律师，他们必须亲自到场陈述（spoke *in propria persona*）。控辩双方所得到的时间相等（时间用日晷计算，根据案件的重要程度，演说的时间有所不同），向陪审员陈述自己的主张，典型的法庭由200—500人组成。根据保存下来的演说词判断，雅典陪审法庭对相关法律的解释是宽泛的，但那些离题太远的，或者得罪了听众情感的演说人，可能会遭到陪审员的口头警告。无论是在公民大会上，还是在陪审法庭中，民

133

5 关于它无力超越贵族价值观的解读，见 Loraux 1986（1981）；将其作为雅典乃希腊的学校尚未实现的潜力的代表，见 Connor 1984：63—75；将其作为对民主制吹捧的，见 Finley 1942：143—149。

6 关于在公开辩论中逐步形成命令的问题，见 Jones 1957：99—133，Hansen 1987：49—93、1991：141—150。

主政治的规则都是让演说家们——他们通常来自富有和有地位的上层家庭——在竞赛中相互攻击，而普通公民充任裁决人。[7]

在民主政治的公民大会上和陪审法庭中的公民演说人得到了雅典法律和平等的社会习惯的保护，使他们免遭当年特尔西特斯曾经遭受的惩罚。尽管如此，那些潜在的雅典演说人仍面临令人畏惧的前景，而且风险相当大。城邦的命运可能取决于哪一个演说人最可能吸引出席会议的公民的注意，而且赢得他们的同意。陪审法庭一个否定性的判决，可能意味着一个诉讼人经济上的破产、流放甚至死亡。同时，与公元前五世纪前期和中期民主政治的发展相适应，雅典也越来越富裕和强大，并且日益成为希腊世界的思想、艺术和政治中心。其结果，是雅典人强烈地感到，他们需要提高他们的演说技巧，而雅典公民的私人财富也完全能够支付职业雄辩术教师的费用。

公元前五世纪中期，自命为修辞学专家的人物蜂拥而至雅典，通过教授富有雄心的雅典人，让他们学会设计与陈述论点，以赢得大量公众的认可，从而为自己争得了名声。如柏拉图（*Gorgias* 452c—454b）和亚里士多德（*Rhetoric* 1395b1—1396a3）各自暗示的那样，在这些修辞学家们所教授的特殊技巧中，一个重要因素是：让演说人的论辩目标看起来完全符合听众已有的信仰和偏好。那些缺乏修辞学训练或者对自己的技巧缺乏信心的雅典人，如果卷入诉讼，可以利用法律演讲词作家（*logographos*）为其创作一篇合适的演讲。演说词经过精心设计，以使其适合陪审员众所周知的意识形态倾向、假定的演说人的性格以及他在诉讼中特定的法律地位。诉讼人要把他们记在心里，在法庭中把它背诵出来。 134

3. 雅典演说家演说集成

公元前五世纪后期和公元前四世纪，是一个修辞学家希望得到学生、法律演讲词作家希望给潜在的客户留下深刻印象、演说家希望影响人们阅读以文本形式公开流传的演说词的时代。希腊化时代，这些演说词被人们尊为“阿提卡十大演说家”的作品，其中大约有一百五十篇完整的演说，另有部分残篇保存下来。按照亚里士多德的分类，它们大体上可以划分为表演性质的（表演，包括葬礼演说和伊索克拉底现存的演说）、诉讼（法庭演说），以及咨议性（向公民大会或者议事会提出建议）的。[8] 归于德

7　关于雅典公民大会和法庭的程序，见 Hansen 1991；关于演说家的地位，见 Ober 1989。

8　关于诉讼、咨议和表演性演说的定义，见 Kennedy 1963。

谟斯梯尼名下的十五篇现存咨议性演说，对于了解公元前四世纪雅典政治和对外政策的发展来说，是很好的资料。但数量最大，从政治思想角度看也是最有趣的，属于诉讼演说。在这个类别中，最重要的是那些由实际演说家本人撰写和发表的演说词。

在那些重要的公共审判中发表演说时，给予政治演说家的时间比较充足，听众也习惯于相对复杂思想的论证。现存演说词中，尤其是德谟斯梯尼、埃斯奇涅斯以及他们的同代人来库古(Lycurgus)的演说表明，雅典陪审员希望那些杰出的政治家把分配给他们的演说时间大部分用来完善更具一般意义的政治观念，而不局限于表面上和案件有直接关系的法律问题。[9] 演说家的典型方式，就是把他们的观点锻造成这样一种形式——让那些代表民主政治下城邦优秀公民的陪审员已经了解和相信的东西变成公共警示。我们无法确定，一篇特定演说中究竟有多少内容来自大众已经存在的关于政治和司法的观念，也无法确定演说者的真诚程度有多大。然而大多数情况下，我们似乎有把握地推测，那些演说中所包含的观念，在演说者和听众看来，应当符合大众的思想状况，而且在听众看来，演说家阐明和美化、强化民主制度与实践信条的意图，也是有效和有益的举动。135

4. 民众智慧与集体决定的错误问题

公共演说家所持有的一个基本信念是：民主政治所以是一种特别优秀的政府形式，是因为人民在作为一个集体时，表现出了高度的实践智慧。这种智慧有几个来源：首先，雅典人天生比其他民族更富有智慧；其次，一个集体(公民大会或者陪审法庭)结合起来的智力创造出高超的智慧(比较 Arist. *Pol*. 1281a40—b10)；最后，民主政治的制度结构和由民主机构做出的正确决定，有助于对公民，而且尤其是年轻人的教育。民众智慧由三部分组成。首先是人民对自然界的“残酷事实”与“社会事实”及其后果的准确理解；其次，它承认，普通公民中的善人和人民、民主政治及国家的善人是一致的；最后，在公共和私人事务中，公民愿意根据这些规则行事。所以，人民的智慧是〔联合的或者集体的〕：一方面，对雅典的爱国主义式忠诚，另一方面，是广泛参与民主制度。因此，它能让公民大会制定出良好的政策，做出公正的司法裁决，并且

9 公开发表的演说词和演说家实际发表的演说之间的关系相当复杂，绝大多数研究演说的学者倾向于认为，它们之间的联系相对紧密；比较 Worthington 1991。

有效地贯彻它们。民主制度做出的决定，不管是立法还是司法方面，都将推进民主政治共同体共同的善业，而且对公民个人也是最有利的。[11]

人民在政治上天生聪明，能够就复杂问题做出正确决定，而且能够执行良好政策的假设，强化了民主政治的意识形态。考虑到雅典在民主政治时代的大部分时期一直繁荣，人们有相当多的经验证据来支持这一观点。[12]但在各个时期，雅典公民偶尔都会遇到这样一些让人不愉快的事实：人民并不总是聪明的，有些人民支持的政策出了错；有些无辜的人被法庭判了罪，罪犯却被无罪释放了。民众智慧的一般假设和民主机构所犯错误这一显而易见的事实之间存在着明显差距，需要人们提出解释，而弥合差距的努力，让雅典演说家提出了关于民主政治如何发挥作用的观点。其中最有 136 解释效果的领域是以如下的假设为前提：总体上聪明的人民可能受到恶意雄辩的影响，有可能遭到错误的引导。由于演说家向民主机构提供的资料不准确或者不完整，并在听众中激起对于无价值的、无法达到的目标的无益热望，有可能误导民主政治的机构。无论哪一种情况发生，问题都会追溯到人民与精英阶层演说家之间的复杂关系。没有受到良好教育的公共演说家，民主政治无法运转；但是，演说家与听众之间的关系充满了潜在的和公开的矛盾。有关这些矛盾的实质与后果，演说家在与其他演说家的法律冲突中进行过详细的分析。既然只有论战的一方提出了最聪明、最爱国、最好的建议，每一个演说家都要试图分析对手拒绝的原因，以证明他本人观点的优越性。因此，演说家创造出了一系列观念，它们适合于一个正当的民主社会中公民和领袖的特点及角色。值得注意的是，这些观念关心的是演说的意图和结果，而且必须是集体行为，而不是在希腊政治思想其他领域中非常关键的诺莫斯－弗西斯（*nomos-phusis*）的区别。

人们曾经为演说对手的倔强提出过各种解释。第一，或者由于他天生缺乏理解复杂事务的能力，或者因为他缺乏有关的信息，他可能真的不了解什么是最有利的政策。所以，雅典需要那种拥有超常智力、受过良好教育，而且拥有第一流信息来源的人。第二，由于他并不真的希望民主政治的国家采取最好的政策，他也许会自愿支持那种糟糕的政策或者司法判决。他所以缺乏爱国热情，可能是因为他个人的腐败——他可能被国家内部或者外部的敌人收买了。这样，国家就需要那些拥有个人资源的公共演说家，以使他们不会受金钱诱惑。另外一种可能是，演说家最深层的忠

10　关于民众智慧，见 Ober 1989：163—165。

11　关于公元前五世纪到前四世纪民主政治总体上的继承性问题，见 Bleicken 1987。

诚可能不是雅典国家或者人民，而是某一社会－政治集团。既然演说家一般都是家资丰厚、受过教育的上层社会人士（考虑到第一点和第二点的第一层，几乎是必然如此），他们的共同特点是：把上层社会阶级的利益置于国家整体利益之上。所以，雅典需要那种把自己主要的政治认同和人民及其理想联系起来的演说家。

德谟斯梯尼的《反美狄亚斯（Meidias）》（公元前346年，可能不曾发表）显示：上述几种因素混合后，关于抽象的政治观念的一般观点是如何从其中创造出来的。[12]案件所涉及的法律问题似乎微不足道。作为一个杰出的演说家，德谟斯梯尼指控：当他正在狄奥尼修斯剧场履行歌队资助人（*chorēgos*）的职责时，同为演说家的美狄亚斯曾经打过他。德谟斯梯尼本人倒没有因为这次攻击受到身体上的伤害，但他争辩说，美狄亚斯的行为对雅典司法体系、自由、政治平等以及每个雅典公民的人身安全构成了严重威胁。德谟斯梯尼是这样推理的：美狄亚斯是一个很富有的人，所以他相信，他经济上高人一等的地位，还有他的演说技巧，使他有理由在公共和私人生活中表现得比那些比较贫穷、也不那么成功的公民更加高贵。美狄亚斯（以及那些与他相似的富人）承认，在民主政治下，法律和社会风俗使贫穷的公民在公共领域中取得了与富人平等的地位，阻止了富人的统治，保证了每个公民的自由。民主政治下的自由和平等允许每个公民参与政治，而且为他提供安全保障，使其免受社会上层恶意的人身与口头攻击，也就是说，免遭特尔西特斯那样的命运。因此，根据德谟斯梯尼的看法，美狄亚斯和作为一个阶级的富人承认了这样一个事实：在民主政治中，他们在公共领域为一己之利滥用权力的行为受到了遏制，而且不能通过支配和攻击社会下层来享受其成果。所以，他们是民主政治的敌人，希望它被推翻。美狄亚斯在公共场合对德谟斯梯尼所表现出来的傲慢行为，表明他极为鄙视现行的民主政治原则。这种行为的意图不仅仅是侮辱一个对手个人和社会地位平等的人，而是通过在剧场这样的公共场合，展示美狄亚斯在私人生活中任意把自己的等级习惯强加于人的能力，从而削弱民主制度。

德谟斯梯尼争辩说，美狄亚斯的行为所代表的对民主政治的威胁是真实的。如果缺乏有效的公共反应（也就是说，法庭未能判美狄亚斯有罪），可能会鼓励雅典上层分子行为傲慢，从而导致所有公民自由、平等和个人安全的丧失。利用对民主政治法律本质的讨论，德谟斯梯尼支持了这一立场。他告诉法庭，雅典法律并不是独立存在的，也无与生俱来的力量，它们的力量只能存在于陪审团的决定和公民的行为中。陪

12　关于德谟斯梯尼在《反美狄亚斯》中提出的政治观念，见 Ober 1996：ch.7 and MacDowell 1990。

审法庭是由普通公民组成的，他们的个人地位和集体权威，由于上层希望支配社会地位较低者，受到了威胁。在弱小的普通公民和贪婪的上层之间，唯有法律体系，但法律本身只有通过连续的司法判决模式以及随后采取的行动，才能发挥作用。“所以，法律只是因为你们，你们只是因为法律，才是强大的。因此，你们必须犹如个人遭到攻击时会奋起反击一样，为法律奋起。你们必须把那种对法律的攻击作为共同关心的问题。”（*Meid*. 223—225） 138

德谟斯梯尼提出的论点，关乎雅典民主的实际基础。它解释了民主政治在面对那种由强有力的、高度积极的内部敌人的有组织反对时，是如何维持下来的。民主政治对公民的好处，是用三个近代自由派政治理论非常熟悉的限定性术语（自由、平等和安全）表达的。可是，德谟斯梯尼并不是在个人权利层次上来预见这些特点的，他的理论基础也并非与生俱来的或者不可让渡的概念。相反，德谟斯梯尼用实用主义的和行动式话语论证说，民主存在于公共机构和守法公民不断的实践中，公民的自由、平等和安全，对公民个人来说，不是天然附属于个人的财产，因为它无论如何是独立存在于政治行为之外的，而且在缺少政府管制时，它也同样会天然地展示出来。相反，这些特性应当理解为社会关系和行为的动态母体，通过普通公民不断参与作为一个整体的人民的活动来创造和维护。如果缺少了参与，民主不过徒有虚名；人们熟知的私人生活中强烈的分层与弱者实际的奴隶地位将取代平等和自由；正义也将根据强者而非人民的意志和愿望来定义了。

德谟斯梯尼的观点暗示，美狄亚斯那样的演说家所以会向人民发表演说，目的只是要夸大自己的作用，或者将大众引向邪路，但他的观点同时也为他自己那样善良的演说家保留了重要的一席之地。行动式民主制度明确要求公民个人采取主动。如果民主要存在下去，某些个人必须站出来在陪审法庭中控告美狄亚斯，还要有人出来在公民大会上控告他。由雅典演说家创造的这种思想结构，其中一个重要部分是善良演说家和他演说的特性，以及它在民主政治中的作用。在埃斯奇涅斯（*On the Embassy*，346BC）和德谟斯梯尼（*On the Crown*，330BC）的演说中，这一群体的作用表现得特别清楚。

埃斯奇涅斯因其叛变行为受到德谟斯梯尼的控告，据称这一罪行是在他作为使节时犯下的。在为自己辩护时，他部分提到了自己的经历和性格，争辩说公民们对他上述两个方面都了解，而它们让他不可能叛变。首先，埃斯奇涅斯忠诚于人民的理想（*dēmotikos*），这种理想是他从其公民父母那里学来的，同时也由于他在一个民主的城邦中长大，而且十分注意公共机构的决定，所以接受了公民的教育。因此，埃斯奇 139

涅斯把自己打造成雅典普通人的样子——他声称，他表现了善良公民的共同品德，故他的公共演说代表了人民的心声。其次，他的期望值温和，社会地位中等（*metrios*）。他拥有足够的财富，使自己免受贫穷的限制，不像特别富有的人贪求过多的财富，因此是不可腐蚀的。他声称，这并非无根据的结论，因为他一生生活在雅典，许多人都很了解他，他的生活让人一览无余。所以，对一个公共演说家来说，受过良好的公民教育，生活方式稳健，在正举行的对其公私行为的公共审查中能顺利通过，是其有资格向人民发表演说的基石。当他在公开场合发表演讲时，雅典人可以认为，他们代表了人民真正的心声。

在《论金冠》（是对埃斯奇涅斯另一篇名为《反克特斯丰[Ctesiphon]》的回应）中，德谟斯梯尼接受了埃斯奇涅斯所宣布的许多理想：他也声称他忠诚于人民的理想，地位中等，在良好的环境中长大，而且不可腐蚀。但是，他用各种上层的特征来平衡这些人民的美德。德谟斯梯尼羞答答地提到了他自己成长时的优裕环境以及所接受的超常的教育，从而与埃斯奇涅斯低下的家庭出身和早年做演员、国家雇员的经历形成鲜明对照。德谟斯梯尼吹嘘自己拥有少见的判断复杂事件的能力，特殊而可靠的信息来源，以及提出对民主国家真正有利的政策、准备演说的闲暇（因为拥有继承来的财产）。所以，他暗示，善良的、来自上层的演说家，不仅能够清晰地表达人民尚未公开表述的愿望，而且是一个领袖，危机时刻尤其如此。因此，民主和富有创新观念的个人精英的领导并非不可调和，但个人必须表明，他完全忠实于人民的理想，而且必须保持人民可以接受的、适当温和的生活方式。

雅典演说家们是很能创造复杂的政治观念的。但是这些观念是用一种与哲学论辩不同的方式表达出来的。从形式上来说，它的特点不仅在于总体政治观念要服从于说服听众按照某种方式投票，从而达成特定目的这一明确意图，而且还在于，从表面上看，它所表达的这些观念有时是矛盾的。他们认为，言论自由（*isēgoria*，140 *parrhēsia*）是一种值得推崇的理想，演说家们之间激烈的辩论，也证明民主运转得很好。可是，所有爱国公民必须同心同德（*homonoia*）又意味着完全一致，并且被看作良好政策的基础。公民们不会受到强制。可是，人们期待他们成为公民公共和私人行为细心的监察员。[13]公共演说家应当是那些普通公民，代表人民的心声，可那些大胆的领袖们公然宣扬自己特殊的技巧和贵族特征。演说家的地位本身也是相当矛盾的，他的演讲技巧使他在那个依赖公共演说和行动的制度中成为一个特殊的强力人

13　关于私人生活和公共监察，见 Cohen 1992，Hunter 1994。

物，可是，他也是人民的创造物和公仆，完全依靠大众对他地位的不断认可。考虑到他在陪审法庭中承担的风险，连他的生命和财产也都完全依赖于人民的认可。

在公共演说、民主性政治与人民意识形态的关系中，这些矛盾和不适是必然出现的。普通公民支配着公共机构，他们关于正义和合宜观念的非系统性确定了民主国家的原则。其后果之一是：那些试图在公共机构的背景中阐明其政治原理的人，被迫把公共行为中一种不系统的、实用主义的结构模式变成叙述系统，他们提供的解释，逻辑上也必须采取中间立场，既要抛开那种以不言自明的前提出发的哲学论证，也要避免总结式的表述。民主型的听众期待听到那种有关抽象原则的讨论并受到教育(这些原则包括自由、平等和正义)，但他们也希望每一个演说家能够尊重人民的意识形态中有时看起来自相矛盾的信条。其结果，部分由于它们在柏拉图传统中被作为哲学的对立面，它们作为政治思想载体的地位常得不到承认。

暗含在民主政治演说中的推论和哲学推论之间的分离，公元前 399 年苏格拉底的审判可谓里程碑。苏格拉底没有能够通过辩论说服雅典陪审员中的多数相信他的清白，而这一辩论没有遵守大众意识形态，正式拒绝接受传统中存在的矛盾，因此它似乎奠定了哲学和演说无法调和的传统。在《修辞学》中，亚里士多德虽然试图说明，有一种推理虽然不像形式逻辑那样严格，但仍然和已经观察到的社会事实相当吻合，但两者间的鸿沟并未充分弥合。然而，那种看来非理性的民主政制在实践中的成功，特别是在公元前四世纪，就其成功维持稳定、自治和自足来说，[14]向哲学家们提出了严重挑战，他们亟需解释这样一个现象：为什么多数人的统治，至少对一个大邦来说，终归不是现实政府中最公正的形式。

141

14　参见亚里士多德或其学派(后者更有可能)在《雅典政制》中对雅典政制史的解释。

142

第七章　色诺芬与伊索克拉底

V. J. 格雷

色诺芬(约公元前430—至少公元前356年)和伊索克拉底(公元前436—前338年)是柏拉图的同代人,有机会向苏格拉底以及那些意在创造政治美德的其他哲学家学习。伊索克拉底的"哲学"采用了一种"通过演说和写作进行教育"的形式,以使其学生能够在国内和国际政治中发挥作用。他的演说是作为样板存在的。色诺芬成年以后是在被雅典流放中度过的。[1] 在伯罗奔尼撒的斯基鲁斯(Scillus),他"狩猎、创作、招待朋友"。他的作品也提供了关于政治美德和优良政府的"哲学式"教育。

亚里士多德相信,共同体政府的目标是实现共同的善业。对他来说,城邦就是至高的共同体,其目标也是最大的善业(*Pol*. 1252a1—7; 参见 1278b30—1279a21, 1282b14—22)。色诺芬和伊索克拉底既讨论过城邦,也触及其他共同体的政府。在《居鲁士的教育》中,色诺芬试图解释居鲁士成功统治东方诸王国的原因(I. 1. 1—6);《希耶隆》(*Hiero*)用戏剧化的笔法,描述了一个城邦在僭主统治下的变革;而《经济论》第七章到第二十一章考察的,是伊斯绪马霍斯(Ischomachus)对其家政的成功管理;《拉西第梦人政制》(*Lacedaimoniōn Politeia*)描述了斯巴达人吕库古斯创立的优良法制。[2] 这些作品对政治思想产生了久远的影响。[3] 色诺芬的母本好像是非民主政治的政府(一个是波斯王子,一个是僭主,一个是贵族式家长,还有一个是斯巴达城邦),他也有不喜爱雅典民主政治的理由,因为它流放了他,而且处死了他的老师苏格拉底。但是赋予其母本以活力的原则是一贯的,有广泛的适应性。[4] 伊索克拉底的演

1　关于他的生平,见 D. L. II. 48—59, Anderson 1974。

2　这里所以提及这些文献,是因为它们都分析了成功的政府,但在《希腊史》、《远征记》和《阿盖西劳传》(*Agesilaus*)中,也同样包含政治思想。见 Tuplin 1993, Dillery 1995, Hirsch 1985。

3　Tatum 1989: 3—33 追溯了《居鲁士的教育》产生的影响。马基雅维利把《居鲁士的教育》和《希耶隆》作为他那个时代君王们的镜子。《拉西第梦人政制》成了斯巴达传统的一部分,关于其在古典古代的影响,见 Tigerstedt 1965;关于其在后世欧洲思想中的影响,见 Rawson 1969。

4　Luccioni 1947: 108—138 认为,他的作品肯定是反对民主政治的。

说词也认同各种政府形式的存在。《元老院会议颂》(*Areopagitius*,可能作于公元前 143 354 年)意在说服雅典人恢复其祖宗旧制,而《泛雅典娜节集会辞》(*Panathenaicus*,作于公元前 339 年)证明,他们的祖宗旧制优于斯巴达政制;《致尼科勒斯》(*ad Nicolem*,约作于公元前 372 年)是指导塞浦路斯王子尼科勒斯如何统治臣民,而《尼科勒斯》(约作于公元前 368 年)是告诉他的臣民应当如何对待国王的;《泛希腊集会辞》(*Panegyricus*,作于公元前 380 年)和《致腓力》(*ad Philippum*,作于公元前 346 年)首先是希望说服雅典人,然后是说服马其顿的腓力能够联合起来,领导希腊人共同对抗波斯。[5] 根据其听众和论点的变化,伊索克拉底的政治立场和依靠的母本也有不同。当他以尼科勒斯的身份向其臣民发表演讲时,他赞美君主制;当他用本人的身份向雅典人发表演讲时,他赞美的是雅典的祖宗旧制。当他希望把"最优秀者的统治"提升为一种使所有政体都能成功的管理原则时,他公开承认,寡头制、民主制和君主制都是一回事,但在他需要证明民主信条时(*Areop*. 70),他又认为,即使是一个管理不善的民主政治,也比寡头制更为可取(*Panath*. 132)。[6] 他呼吁人们注意,在七雄攻底比斯的故事中,有两个不同版本,而它们是支持雅典人观点上的变化的(*Panath*. 172)。当赫拉克勒斯成为腓力的榜样时,他对希腊人是有益的(*ad Phil*. 111—114),但如把他和提修斯比较,就不会对希腊有益了(*Helen* 23—24)。尽管如此,我们仍能从伊索克拉底的作品中找到某些一以贯之的政治思想。

1. 民主政治

保罗·卡特利奇称:"在城邦的公共空间中,可供分配的仅有 *timē*:地位、声望或者荣誉。抽象地说,它授权和鼓励公民参与;具体地说,它就是政治官职(*timai*)。"[7] 根据色诺芬在《回忆苏格拉底》中归之于苏格拉底的原则看,他似乎是认可雅典民主政治那种广泛分配荣誉的方式的。[8] 他声称,要想在共同体中得到尊敬,你就需要受到重视,而要受到重视,你必须有用或者有助于共同体。要做到这一点,你必须具有知识,了解私人的和共同的善。苏格拉底认为,在私人生活中,只有在他们对自己"有

5 Mathieu 1925, Cloche 1963, Eucken 1983, Too 1995 是关于伊索克拉底研究最主要的著作。

6 Gray 1994.

7 见卡特利奇前文第一章,原书第 15 页。

8 描述苏格拉底观点的大量文献大多是对话形式的,它们让我们能找到某些公认的苏格拉底的特征。

用”或者“有帮助”时，人们才会尊重朋友、亲戚甚至父亲，所以一般规则是同时抛弃无用的和那些有潜在“害处”的东西（*Mem*. I. 2. 51—55）。雅典人民中处在少数地位的富人和占多数地位的穷人也服从同样的规则（I. 2. 58—61）。穷人并无明显用处。144 一些人称，苏格拉底主张穷人应像特尔西特斯那样受到侮辱，但色诺芬对此观点并不赞同。如果苏格拉底真的那么说过，那他本人是自取其辱，因为他也是个穷人和平民（*dēmotikos*，I. 2. 60）。相反，他坚持认为穷人是有用的，而且声称，如果傲慢的富人“在演说、行动中无用，对军队、城邦和人民无所贡献”，应当受到惩罚。他建议受到告密者骚扰的、富有的克里同（Criton）支持和保护阿凯德莫斯（Archedemus），因为后者“长于演说和行动，但是贫穷”（II. 9. 4）。阿凯德莫斯反过来利用自己的技巧赶走那些告密者。我们也许会认为，他是富人“利用”的一个便宜的权宜人物。可色诺芬坚称：“他是克里同的朋友，而且受到克里同其他朋友的尊重。”（II. 9. 8）

人民出于实用的考虑分配公共荣誉和耻辱。尽管色诺芬争辩说，苏格拉底非常有用，而且应当受到极大尊敬（I. 2. 61—64），但法庭还是以苏格拉底有害于城邦处死了他，可以说是因其无用而加之以耻辱最强烈的表达形式了。公民大会尊敬那些当选为官者，可苏格拉底建议，那些得到如此尊敬、或者说希望得到尊敬的人，应当证明他们对为之效力的人民有用（III. 1—7，例如 III. 6. 3）。他反对雅典人用来挑选众多官员的随意抽签办法，因为它与根据效用分配荣誉的原则相悖，而且可能让那些无能人物当选，并可能给城邦造成巨大伤害（I. 2. 9），实际上在任何传统中，完全依靠抽签都不曾得到支持。[9] 因此，色诺芬让苏格拉底看起来像个民主派，可是那种戏剧性的对话，以及期望证明他在各种环境中都对雅典有用的做法，所产生的恰是对民主政治的公开批评。苏格拉底公开鄙弃公民大会，就像一个意在牟利而无心顾及政治的商人，对于那些他害怕会谴责他的人，他希望能为他们的福祉做出“有益的”政治贡献（*Mem*. III. 7. 5—7）。[10] 可是，在另一个地方，当某人的当选对他有利时，他又为该公民的当选辩护，理由是他会在照顾共同财富的同时，也照顾他本人的财产（III. 4. 1，12）。

色诺芬知道，“荣誉的有用性”会限制人们得到它。特拉美尼斯（Theramenes）将公民权限制在那些能够“用马和盾牌帮助”城邦的人中（*Hellenica* II. 3. 48）。这一原则最具独占的形式是君主制。在该制度下，最有用的一个人垄断了所有荣誉。但

9　Loraux 1986 (1981)：175 and 182—189. 基于同样的理由，人们需要能力。

10　Luccioni 1947：114—115 将苏格拉底偏狭的观点归之于色诺芬本人。

在《居鲁士的教育》中，波斯王子居鲁士——他在很大程度上是一个虚构的人物，而且只能认为他是色诺芬政治理想随意的表现[11]——却具有包容倾向。他组建了由平等 145 者组成的新军，手中的盾牌和长矛，穷人和富人都同样"有用"。在这里，阿凯德莫斯的军事平等有了用武之地。虽然波斯平民需要谋生，被排除在上层"平等者"的军事训练之外，但居鲁士需要更大的、由贵族组成的力量以击败其叔父的敌人（*Cyr*. II. 1. 1—11），于是，他按照与贵族同样的方式武装平民，而且在军中给予他们同样的机会（*Cyr*. II. 1. 12—19）。于是，在不考虑优点、只计平等奖赏的前提下，平民和贵族都自愿选择奖赏而非优点（这里优点等于有用，奖赏等于荣誉），因为他们都相信自己披坚执锐的能力（II. 2. 18ff.，II. 3. 1—16）。居鲁士小心掌管着他的平等机会，利用训练项目、比赛、奖励和惩罚以及幽默，将平民融入到贵族之中（II. 1. 20ff.，II. 2. 1ff.）。平民（*dēmotēs*）菲劳拉斯（Pheraulas）是这种新式平等的典型。他为获得平等的机会而高兴（II. 3. 7—16），他希望通过自己的努力和技巧，利用他称为"民主竞赛"的方式，得到同样的结果，这样平民将得到贵族的接纳（II. 3. 15）。色诺芬相信，竞争创造了优秀（例如，*Hiero* 9. 4—7，*Lac*. *Pol*. 4. 2）。菲劳拉斯确实变成了另外一个人，变得连他的撒迦人朋友都不敢相信，他会来自他所描述的那样一块乡村土地；他也接受了居鲁士的价值观，认为物质利益是一种负担，自愿把自己财富的管理权委托给了撒迦人（VIII. 3. 35—48）。同样，居鲁士也从其朋友那里得到了他需要的东西——由于他们所有的一切都源自居鲁士，所以他们给了居鲁士他希望得到的东西（VIII. 2. 15—23）。菲劳拉斯因自己的缘故现在变成了统治者，并且认为，由于人知道感恩，统治他们比统治其他生物容易。这个结论正好和前言的观点相反，而正是这个观点促使色诺芬去研究居鲁士模式的，这个乌托邦也是居鲁士创造的（VIII. 3. 49—50，参见 I. 1. 1—3）。阶级感情依然存在，但通过平民和贵族的军事竞赛，已经转化成为很有价值的东西。当平民菲劳拉斯对阶级感情进行策略的处理后，他找到了一种可以接受的方式，使以前的贵族能够接受他从居鲁士那里带来的命令（VIII 3.5—8）。

在该书中，色诺芬明确把国内的平等建立在帝国之上，因此是一个提示性等式。平民的解放创造了一支军队和一个帝国，帝国支撑着平民和贵族，使国内生产不再成为必需。资源问题目前成为关键。色诺芬的原则也许可以作为雅典帝国中发挥作用

---

11 希罗多德 I. 95—216 提供了一个关于他生平的非常不同的叙述。Tatum 1989，Due 1989 and Gera 1993 就该书内容的历史真实性提出了多种不同观点。Luccioni 1947：201—254 相信，该书表明色诺芬是一个君主主义者。

的原则，它为赢得帝国的团结的民主政治提供了资源。斯巴达的平等(公民上层用以描述自己的词汇 *homoioi* 就表现了这一点)也有利于扩张，但它排除了庇里阿西人(农民)和黑劳士(农奴)，大量资源是由他们提供的。[12]

146

伊索克拉底拒绝把当代的雅典民主作为他的政治样本，因为他认为，随意的抽签产生的是一种劣质平等，使有用的人得不到荣誉(*Areop*. 21—23)。作为替代，他创造了一种古代政制的民主版本，赋予这种政治贵族式的“最优秀者的统治”的特色。在这种政制中，人民选举最优秀的人进行统治(*Areop*. 16—19；*Panath*. 114，130，143)。[13]可是，在一个关于人民享有高于“最优秀者”权利的声明中，伊索克拉底表现得比色诺芬要大胆得多，他让古代的人民像主人(*turannos*)统治奴隶一样统治着他们选举的官员，“指定、惩罚和审判”他们，为那些有用的分配荣誉，给那些无用之人分配耻辱(*Areop*. 26—27)。同样正是人民建立了战神山议事会以维持秩序，训练公民变成具有德行的人，惩罚那些为恶者，并给他们分配适当的职业(36—45。色诺芬的苏格拉底所以敬佩战神山议事会，是因为它的正义，见 *Mem*. III. 5. 20)。伊索克拉底公开谴责当代的民主领袖，把他自己描绘成一个不介入民主政治的人。他承认，他无法参加那种吵闹而活跃的辩论，宣布自己更喜欢成文的演说词。[14]可是，他仍让自己服从当代的民主政治，以便为自己赢得听众，与寡头政治或者三十僭主比较起来，这些听众犹如天神一般(*Areop*. 62—70)。他也证明当代政制的正当性，以便为其他论点服务。在《泛雅典娜节集会辞》的第 114—118 节，他声称，当代民主必须引入，以便建立海上强国，击退斯巴达人。他所以提出这样的看法，是为证明斯巴达人贪婪这一更重要观点服务的。

2. 统治权

色诺芬和伊索克拉底都认为，管理的质量比政制类型更加重要，如果不能恰当进行统治，那么民主制、寡头制、僭主制和君主制都注定会灭亡(*Cyr*. I. 1；*Panath*. 132—133；*Agesilaus* 1. 4)。色诺芬笔下的苏格拉底将统治者和被统治者之间的区

12　详见下文，原书第 152—154 页。

13　如乔赛亚·奥伯在前文第六章所说，这是时代潮流，特别是在那些葬礼演说中，见 Loraux 1986 (1981)，esp. 218—220 关于伊索克拉底的论述。他证明伊索克拉底的许多观点实际上和当代一致。另见 Thomas 1989：213—221。色诺芬在《回忆苏格拉底》III. 5. 9—12 也利用葬礼演说中的看法来赞美雅典早期所取得的军事霸权。比较：Loraux 1986 (1981)：199。

14　Too 1995：74—112.

分作为某种可以辩证地证明的东西(*Mem*. III. 9. 11 称:"当有人承认……")。因 147 此,阿里斯提普斯没有能够说服苏格拉底相信:在回避统治和被统治之间,还有中间道路可走(*Mem*. II. 1. 11—15)。统治成功的秘诀在于知识。居鲁士证明,"如果人们利用知识进行统治,统治人就是一件容易事。"(*Cyr*. I. 1. 3)"苏格拉底说,君王和统治者并不是那些拥大权、持王笏的人,也不是那些由群众选举出来的人,也不是那些中了签的人,也不是那些拥有暴力或者凭欺骗手段取得政权的人,而是那些懂得怎样统治的人。"(*Mem*. III. 9. 10)知识就是关于如何界定和实现共同的善的问题,成功的统治者知道怎样比被统治者自己更好地关心他们的利益,从而使得被统治者因为统治者的用处尊敬他们,并且自愿服从他们。统治者公开放弃对于共同体财产的企图,可是他们所得到的奖赏恰恰是:由于他们对于共同体显而易见的用处,他们获得了自由使用这些财产的权力(*Cyr*. VIII. 3. 15—23)。

这种理论可以广泛应用到军队、家庭和城邦领域。在第一次统兵出征前,居鲁士在与他父亲的谈话中描述了理想的军事统帅(*Cyr*. I. 6. 7ff.)。[15]无论在哪个方面,他都比被统治者优秀,但他特别会照顾他们的利益;他注意让他们能生存;为他们提供必要的物质条件;只要力所能及,保障他们的健康;他与他们同甘苦,共患难;为其他人的缘故信仰诸神。进行统治有点像获得友谊,通过类似上述的措施,他获得了友谊和忠诚(*Cyr*. VIII. 2. 1—28)。通过为阿凯德莫斯提供食物和保护,克里同也得到了阿凯德莫斯的服务(*Mem*. II. 9)。色诺芬相信,妇女可以像男人一样有用,而且能够拥有统治能力和友谊。她们主要的贡献在家政领域(*oikos*),但家是城邦军事和政治福祉的基础,因为它是家的集合。《经济论》第7—21节包含苏格拉底关于伊斯绪马霍斯和他妻子管理家政的叙述。在创造家庭财富方面,伊斯绪马霍斯的妻子是他充分的合作者。[16]《回忆苏格拉底》的第三章第九节第11行称,由于妇女在羊毛生产方面拥有更多知识,因此她们在该领域中统治着男人。当她丈夫统治着外面的工人时,妻子统治着家里的工人,两者缺一不可。就家庭保存着土地的收入来说,家比土地更加重要(*Oec*. 7. 18—43)。所以,她的荣誉在于她把伊斯绪马霍斯放在第一位,但由于她证明她比丈夫更加优秀,而且添加的家产超过了丈夫,因此她的丈夫请求她,让他成为她的仆人(7. 42)。由于她照顾自己的财产就像照料孩子一样,所 148 以苏格拉底赋予她聪明"男性"的特征(9. 18—19, 10. 1)。[17]伊斯绪马霍斯已经把她

15 Due 1989:147—206 是关于理想领袖的最新描绘,另见 Wilms 1995。

16 参见 Pomeroy 1994 关于伊斯绪马霍斯妻子的论述,有关评论见前引书。

17 见卡特利奇在前文第一章,原书第13页中有关男子汉特点的论述。

比喻成一个管理良好的城邦中的、经选举产生的男性统治者(9.14—15 称其为法律监护人、戍军长官和顾问)。他对其家庭的类比也是男性化的：一支歌队，一支纪律良好的军队，一艘战舰，一条商船(8, 1—17)。她像居鲁士照顾士兵的健康一样照料着她的奴隶的健康(*Oec*. 7. 37)。她的女管家自制、有远见、公正，因此具有男性的素质(*Oec*. 9. 11—13)。色诺芬一贯倾向于在女性身上发现男性的美德。苏格拉底根据妓女提奥多特(Theodote)的谈话，将友谊界定为高尚的追求(*Mem*. III. 11. 5—18，比较 II. 6. 9—14)；居鲁士承认，提格拉涅斯(Tigranes)的妻子为波斯的战争做出了“男人那样的”贡献(*Cyr*. VIII. 4. 24)；潘特亚(Panthea)对居鲁士的友谊堪与其丈夫媲美，当居鲁士因他们的贡献而授予他们荣誉时，她自杀在丈夫的尸体上(*Cyr*. VI. 4. 2—11, VII. 3. 8—14)。色诺芬相信，奴隶同样能够承认那些能够照顾他们利益的领袖，本身有资格成为统治者。他们因技艺原因被迫服从，但伊斯绪马霍斯希望获得他们那自愿的服从(*Oec*. 12. 3—20)，而且教育他买来的管家(12. 3)如何统治工人们(13. 3—5)。

色诺芬的《希耶隆》采用了智者诗人西摩尼德斯指导叙拉古僭主希耶隆的形式，讨论把统治改造成知识统治的问题，是一篇结构精美的苏格拉底风格的对话录。[18]诗人要求这位僭主把他自己作为普通人和作为统治者所得到的幸福进行比较(1. 1—2)。诗人的主张认定，统治者的幸福来自(1)更多的感官享受，(2)更多的财产，(3)更大的荣誉。僭主拒绝了这一主张。相反，他指出，由于在私人生活中缺少安全和爱——他不知道如何重新让人民承认他的统治地位，他非常不快乐(1. 8—7. 13)。希耶隆对幸福的无知是和他对统治的无知一致的，因为统治与使他人幸福是同义词。西摩尼德斯教导他说，通过照顾共同体的福利，他可以重新得到个人幸福(8—11)；统治者客气的话语比普通人的客气话更能受到重视；他可以因赞美赢得更多感激，还可以把惩罚职责交给他人和机构，使自己免于受到憎恨；他应该创办一些比赛，给那些对共同体做过好事的人以荣誉；他应该利用他的收入，把城邦作为自己的家来建设，在给城邦带来幸福方面和其他统治者竞争。西摩尼德斯直接诉之于开明的自利观149 念：希耶隆勿需服从任何外在于他本人的权威，但他本人对真正的荣誉以及来自其共同体的爱的渴望，远大于任何内在的压力，而他现在已经拥有了实现其目标的知识。

当伊索克拉底就统治艺术向塞浦路斯的王位继承者尼科勒斯提出建议时，他采

18 Luccioni 1947: 255—268 认为，《希耶隆》希望把僭主制改造成君主制。另见 Gray 1986。

用了第一人称，用伊索克拉底取代了西摩尼德斯。[19]《致尼科勒斯》的开头像《希耶隆》一样，比较了普通人和僭主的生活。但伊索克拉底称，虽然人民看到了君主拥有的荣誉、财富和权力，但他们由于恐惧和危险，仍然认为继续过普通人的生活更好(4—5)。他论证说，把国王的幸福和共同体的福利统一起来，国王能够获得幸福。[20]在城邦不幸时，尼科勒斯应当帮助它；在它繁荣时，应当维护它，并使它能够成长(9)。他应该是"一个善良的领袖"，尊敬那些最优秀的人，为其他人维护正义(16)；(像《希耶隆》一样)就像为自己家里花钱一样，把收入用在城邦身上(19)；能够保护他的，是他朋友的美德、臣民的忠诚和智慧(21)。伊索克拉底重申了色诺芬的原则，即当人民相信，国王比他们本人更加能干，更加关心他们的利益时，应当自愿服从他(24)。如伊索克拉底后来所说(*Ant*. 67—68)，他随后提出的训诫(24—39)包罗万象而又简洁，附有简单的推理，但既无例证，也无特别的顺序。尼科勒斯怎样才能保持热情和尊严之间的精细平衡，他并未提供例证。而热情是人际关系中所需要的，尊严适合于王权(34，请与居鲁士比较)。围绕言与行何时恰当(33)、学习与实践的适当平衡(35)所提出的建议，好像没有联系，语言上的对比风格常让人想起民间谚语，比如"不要嫉妒那些已经获得了超过他人的最大权力的人，而要嫉妒那些最充分利用了他们所有的人，而且要想到，你所以得到了最大的幸福，不是因为你通过恐惧、危险和恶意统治了全世界，而是因为你做了应做之事，且始终如一，需求温和，不曾失误。"(26)

在《尼科勒斯》中，伊索克拉底让尼科勒斯以第一人称形式直接就其改革向臣民发表演说。尼科勒斯回溯了伊索克拉底的建议，并且声称，他们已经听过了(11)。他消除了他们对雄辩术的不信任感(1—9)，以证明他提出的行为模式的正当性(10—11)。他当然把君主制作为最优良的政制加以辩护，并为他本人统治的合法性辩护(12—13)。他反对这样一种主张：善人和恶人都有权得到同样的荣誉。在他看来，在寡头制和民主制下就是如此(14—16)。君主制则选择最优秀的人，集中所有的经验，鼓励行动，给最优秀的人荣誉，并且把共同的福利与他本人的福利协调一致(17—26)。他进行统治的权利基础是他的世系(27—28)，但也因为他作为"最优秀公民"能够照顾他们的利益，使他能够公正地管理国家的财产(29—35)、自制、在性关系上忠诚(36—47)。基于上述理由，他发出了期待臣民们服从的命令(48—64)。

150

19　有关塞浦路斯演说最重要的研究是 Eucken 1983：213—264。

20　提修斯王是伊索克拉底神话中的原型。在七雄攻打底比斯的故事中，他将权力授予人民，为了全希腊的利益，他甘冒个人生命危险(*Panath*. 129，*Helen* 36—37)。阿戈斯的阿德拉斯托斯(Adrastus)的做法刚好相反，为了他的亲戚波吕尼克斯(Polyneices)的私人利益，将他的人民送入了灭亡的深渊(*Panath*. 168—171)。

色诺芬和伊索克拉底都支持开明君主制，而且各自都沿着自己的思路，要求他们的统治者为共同体服务。伊索克拉底不可能让尼科勒斯明确废除他的世袭地位。希耶隆对其臣民的恐惧如此微不足道，因此西摩尼德斯从一个很微小的地方建议开始变革。亚里士多德也坚信，改革必须适应环境的需要，改革者不仅要能够看到什么是最好的，还要看到什么是可能的，只有这样他才能既有助于现存政制，又创造新的政制（*Pol*. 1288b21—1289a7）。此外，虽然僭主制因为只知道照顾僭主本人的利益，让人憎恶，但亚里士多德仍相信，在那种只有一个人具有超级能力和实现共同善业的地方，那个人就可以期待别人服从他（*Pol*. 1325b10—15）。色诺芬和伊索克拉底赞同的，就是这种模式，柏拉图的哲学王是它的另一种表达形式。伊索克拉底可能精巧地反驳了这样一种意见：他宣布，他建议尼科勒斯根据臣民的意思，"作为一个自由人，一个值得这个城邦尊重的人"行动，所以他并非君主论者（*Ant*. 40，比较 67—72）。如果领袖的改革对全体有利的话（*ad Nic*. 8），那么他的建议确实是对整个国家有益的。他声称，在他警告尼科勒斯提防谄媚者（3—4 强化了他本人的价值观），并要求他多听批评意见（42—54）时，他既不惧怕，也不逢迎君主制。在《致腓力》中，他重复了自己的见解（14—24），《致尼科勒斯》和《尼科勒斯》实际上是其三部曲的一部分（另一部是《致德摩尼科斯》[*ad Demonicum*]），在那里他宣布，习俗要求于贵族、国王和臣民的是"应当追求和应当回避的习惯"。

理想统治理论当然有它的局限性。世上总会有一些无用的无赖，即使是在私人生活中，这些人的友谊也是从来不能依靠的（*Mem*. II. 6. 16，19，27）。普罗克塞努斯（Proxenus）依靠赞美赢得了绅士的友谊，但除了以沉默表达不满外，没有任何对付无赖的手段。对于这样一个如此容易对付的人，他们联合起来发动了对他的阴谋（*Anabasis* II. 6. 20）。居鲁士从他的军队中赶走了那些无用而且有害于其事业的人（*Cyr* 4. II. 23—7）。他赢得了其他许多民族的自愿服从，但他利用卫队统治敌对的巴比伦人，以保证自己的人身安全（VII. 5. 58），为这个城市建立了一支常备军和一支戍军（VII. 5. 66—68）。经过改造的希耶隆也保留了一支卫队，以对付无赖（*Hiero* 10. 1—2）。色诺芬也承认，王政有其特殊的要求。居鲁士成为巴比伦王后，他剥夺了自由接近他本人的权利，以树立国王的尊严（*Cyr*. VII. 5. 37—57）。这种状况让他退入自己的宫殿中，需要随从，而且用严厉的方法来保证其实现（VIII. 1. 16—20。他没收了那些没有随侍他的人的地产，他们于是很快就出现在他面前了）。他还利用他本人以及高级管理人员的香料、服装、道具来创造公众对他的尊敬（VIII. 1. 40—41）。可是，他还是能够和他的撒迦臣民一起开菲劳拉斯的玩笑（VIII. 3.

26—32)。伊索克拉底告诫尼科勒斯,要像居鲁士一样,把尊严和热情融合起来(*ad Nic*. 34)。

3. 斯巴达

即使柏拉图和亚里士多德批评了斯巴达人的某些习惯,但在把斯巴达政制作为模范政府时,他们所遵循的是一种悠久的传统。[21]希罗多德已经把斯巴达人军事上的成功归之于他们的政制(I. 65—68, VII. 101—104),但我们可以利用的第一篇充分描绘斯巴达人风俗的文献,是色诺芬的《拉西第梦人政制》。在色诺芬笔下,这些风俗是在吕库古斯的法制下采用的。[22]人们通常把它解读为斯巴达人的赞美诗。但它赞美的是法律,而且是有限的赞美。它试图解释这些法律是如何使斯巴达成为希腊"最强大、最著名的"城邦的(1. 1)。色诺芬简洁地承认,斯巴达人已经不再遵守这些法律,等于公开撤回了他对斯巴达的赞美(14)。可是,这样做和他对其法律的赞美并无不和谐之处。[23]他们之所以失败,正是因为他们抛弃了这些法律,就像波斯人在抛弃了居鲁士的法律后,他们也失败一样(*Cyr*. VIII. 8)。[24]我们要做的,应当把他的承认和他对当时其他希腊人做法的挑战联系起来。那些人正忙于采用斯巴达人已经不再遵守的法律(10. 8)。《回忆苏格拉底》的第三卷第五章第十四节到第十六节借苏格拉底之口提出了这样的建议:雅典人应当采用他们祖先的习惯或者模仿斯巴达人,以挽救他们当时军事上的衰落。《回忆苏格拉底》的第四卷第四章第十五节到第十七节也把吕库古斯作为一个样板提了出来。 152

在色诺芬看来,在帝国、家庭和城邦中,法律的一般意图是通过积极的鼓励性赞美和消极的谴责来创造良好的行为。他笔下的苏格拉底坚称,法律的功能就是要告诉人们"什么可以做,什么不可以做"(*Mem*. IV. 4. 13)。柏拉图《法律篇》所说的把强制和说服结合起来,正是这一传统。伊斯绪马霍斯赞美他在家中实行的是"最好的法律",凭此他能够奖赏德行,而且惩罚恶行。他所以批评雅典的成文法,是因为它们

---

21 Tigerstedt 1965: 228—309.

22 Ollier 1934: xiii—xl, Luccioni 1947: 139—174, Chrimes 1948, Tigerstedt 1965: 161—169.

23 Tigerstedt 1965: 169 没有把色诺芬对吕库古斯的赞美和对斯巴达的赞美区别开来。Luccioni 1947: 170 更具慧眼。吕库古斯作为色诺芬赞美的核心,见 1. 4、2. 2、2. 13、3. 1、4. 7、5. 1 等处。

24 两者的对比富有教益,Luccioni 1947: 246—254, Due 1989: 16—22 认为,在《居鲁士的教育》中,波斯的衰落强化了对居鲁士法律的赞美。比较 Hirsch 1985: 91—97, Tatum 1989: 215—239。Gera 1993: 299—300 不愿就此表态。

把惩罚作为核心,因而不能充分地调动人们追求美德的热情(*Oec*. 14. 4—10)。居鲁士和伊斯绪马霍斯也都把"最好的法律"定义为"用眼睛的法律"。这种活生生的法律比那些成文法典更加灵活。居鲁士拒绝把死刑应用到亚美尼亚国王头上,以使他成为一个自愿而有价值的朋友(III. 1);他还拒绝惩罚那个因自己外套太小而拿了他人外套(对那个孩子来说,那件外套太大)的男孩,以使两人的外套都合身(I. 3:16—17)。吕库古斯的法律赋予监察官这种灵活性(*Lac*. *Pol*. 8. 4),它们对爱情的鼓励,是积极鼓励美德的例证之一(2. 12—14)。

色诺芬论证说,他所以赞美吕库古斯的法律,是因为它们与其他希腊人的法律反其道而行之。为增强军事力量,这些法律对公民从摇篮到坟墓的行为、风俗做了规定。法律将妇女惯常的行为颠倒过来,以保证她们子女的强壮(1. 3—10)。为了同样的理由,孩子们的培养也与他人不同(2)。法律鼓励在年轻人中树立服从权威的美德,而在其他希腊国家中,他们是不受管制的(3)。他们要求最高级官员立刻服从监察官的命令,而在其他国家,如果被人看到他们服从此类命令,会让他们感到耻辱(8)。它们让美德成为一种公共而非私人兴趣(10. 4—7),更加专业的军事习惯使他们对战争、军队装备、调度(不是那么难学,见 11. 5)、指挥系统、扎营以及领导有更充分的准备(11—13)。最后,《拉西第梦人政制》谈到了吕库古斯为维护政制所做的高超安排(15)。[25]

在《泛雅典娜节集会辞》中,伊索克拉底对雅典和斯巴达进行了比较。他从来不曾怀疑曾创造过斯巴达军事力量的风俗的优越性,但他争辩说,并不是他们发明了那些足以称为优越的风俗,他们确实发明的那些风俗并不优越。他们利用军事力量压迫其余的希腊人,他们著名的平等根本不能与真正的民主相提并论。[26]他声称,其他人经常把斯巴达人的服从和同时代雅典人的无纪律进行对比,但是他声称,他谈的是雅典人祖先们的政体,它所确立的法律延续了千年之久(144,148),创造了军事霸国,而这个霸国使所有希腊人得益(151—152)。他说,这些法律和吕库古斯的法律相同,但绝非模仿。雅典人祖先们的军事成就表明,他们在更早的时候曾经拥有军事优势(168—174)。当吕库古斯创造民主政制的贵族形式时,他模仿了雅典人(153—154)。可是,斯巴达人为一个特定的集团保留了平等权利(*Panath*. 177—181;参见 *Areop*. 61)。他们剥夺了庇里阿西人的继承权(这里被称为平民),迫他们承担战争的主

153

25 在某些版本中,14 和 15 的顺序是颠倒的。

26 Tigerstedt 1965:187—197 的叙述最为详尽。另见 Mathieu 1925:168—171,Cloche 1963:90—92。

要责任，监察官甚至不经审判地处死庇里阿西人。提修斯时代，雅典的人民所得到的待遇要好得多。[27]当伊索克拉底描述他如何和他的学生一起诵读一篇演说的草稿，而其中的一名学生坚称，斯巴达人还是“发明”了那些“最好的风俗”时，伊索克拉底强化了他对斯巴达的批评(见 202—214，那里不曾提到吕库古斯)。他嘲笑了斯巴达“发明”的观念，因为该观念暗示，在斯巴达人之前，世界上不曾有聪明或者善良的人，但斯巴达人来到伯罗奔尼撒仅仅七百年。他补充说，这些没有文化的人无论如何发明不出最好的风俗。他们确实发明的东西，是教他们的孩子偷窃，鞭打那些失败的，奖励那些成功的孩子，而其他的希腊人，因为明显的理由，没有接受他们这一做法。伊索克拉底的学生答称，他的意思是指那些创造了斯巴达人军事上的成功、和谐的风俗，而非一般的道德(217)。伊索克拉底承认，在不正义的战争中，这些风俗只能受到谴责(215—228；参见 *Busiris* 19)，可是他又说，他为曾经如此严厉地评论斯巴达人感到后悔，但当他的学生找到一种富有创意的方式，把他的批评解读成赞美时，他拒绝做进一步的评论(229—265)。在现代学者中，这一点被看作他放弃其批评的标志。[28]尽管如此，它们在演说中仍然公开发表出来了，并且承认在伊索克拉底和他的学生之间，这一点是一个需要讨论的问题，表明它们仍得到强劲支持。[29]伊索克拉底对雅典和斯巴达的比较，显然决定了他对斯巴达形象的消极评价，从而与他关于雅典的正面评价形成了对照。他的论证有时极富创意。色诺芬对军事霸权而非整体道德的狭隘注视，导致他对偷窃以及鞭打被发现者的赞美。因为在他看来，当他们处在战争状态时，他们可能不得不去偷窃，这种练习有助于孩子们在战争中此类行动的成功(*Lac*. *Pol*. 2. 6—9)。 154

4. 泛希腊主义

泛希腊主义意味着，为了征服波斯和希腊更大的繁荣，希腊城邦间应当和谐(*homonoia*)和平等，它似乎想把城邦内部因军事成功所产生和谐的平等应用到国际领域(*Mem*. IV. 4. 15—16)。色诺芬的《远征记》在一个相对世界性的万人军中部分表达了这样一种理念；他的《阿盖西劳传》把这个斯巴达国王作为爱希腊的人来赞美，因为他曾率领一支伯罗奔尼撒军队，希望把亚洲的希腊人以及东方其他民族从波

27　见本章注释 20。

28　Tigerstedt 1965：193—196 称，这是“彻底取消前言”，原因是作者的衰老。

29　Gray 1993.

斯统治下解放出来。[30]但似非而是的是，他关于和谐和征服最完整的模式，是在论述波斯王居鲁士泛东方主义立场时提出来的。为征服亚述人，居鲁士在波斯人中创造了和谐，而且在他们和东方其他民族间创造了和谐。他让他们都得到了繁荣。伊索克拉底寻找的也是一个同样成功的泛希腊领袖。在《泛希腊集会辞》中，他宣称雅典人有资格领导希腊人对抗波斯，以说服斯巴达人接受雅典人的霸权，并为希腊其他地区的和谐做出表率；但是没有成功。《致腓力》鼓励这位马其顿王调解雅典、阿戈斯、底比斯和斯巴达之间的矛盾，为了在他领导下的共同事业，赢得它们的善意(30—31，82)。伊索克拉底论证道：马其顿王会回报它们，因为在神话中，它们曾支持他的祖先赫拉克勒斯，而他领导它们远征东方，就是模仿其祖先赫拉克勒斯，因为在第一次特洛伊战争中，他曾领导联合起来的希腊人。在那次战争中，除特洛伊外，他还征服了许多非希腊人(109—112)。[31]腓力和他的儿子亚历山大实现了这一理论的某一版本，但在希腊留下了驻军以保证和谐和服从。政治现实和理想模式间总是存在差距的。

30　Dillery 1995：41—98. Hirsch 1985：39—55 反对这一看法，认为色诺芬在《阿盖西劳传》中并非一个彻底的泛希腊主义者。

31　Too 1995：130—149 称，在几个关键段落，伊索克拉底的泛希腊主义“因为偏向雅典的论证遭到破坏”，而且是一种依赖自身修辞学认同的论证。

苏格拉底与柏拉图

第八章　苏格拉底与柏拉图:导言

梅丽莎·莱恩

1. 试论柏拉图的解释

引介苏格拉底和柏拉图就是引介他们之间的关系。虽然其他的同时代人也留下了关于苏格拉底的描述,但正是柏拉图的作品——主要是一批柏拉图本人从未在其中出现过的对话录[1]——给西方哲学史打上了他的老师不可磨灭的烙印。对我们来说,苏格拉底因是柏拉图作品中的一个人物而最为知名,由此产生了一直存在的"苏格拉底问题"。凭借那些大体与他同时的资料[2]——它们保存在阿里斯托芬、柏拉图、色诺芬和(一代人以后)亚里士多德的作品中[3],我们能够认识那个有着特殊信仰的、真实的、"历史上的"苏格拉底吗?或者说,我们所评价的苏格拉底,很大程度上可能是善于描写的柏拉图创造出来的吗?

在不同的对话中,柏拉图笔下的"苏格拉底"的观点似乎是矛盾的,从而使得"苏格拉底问题"更加复杂。例如,在《普罗塔哥拉篇》(352—358)中,苏格拉底论证道:由于没有谁是自愿做错事的,因此恶行纯粹是由于无知才产生的。这样一个观点的假设前提是:只有理性的信仰决定行为。但在《理想国》第四卷中,他又把罪恶的产生解释成灵魂三个组成部分中两种非理性的,或者说不是那么理性的部分,由于不曾得到

1　不过,还是有三次提到了他。在《申辩篇》34a1 中,他出现在与苏格拉底有联系的年轻人名单中;在 38b6 中,据说如苏格拉底被判罚款,他是准备担保的人之一;在《斐多篇》中,据称柏拉图生病了,所以苏格拉底死时,他并不在场,而作为作者,他即将描述的正是这次死亡。

2　一份重要的资料是七个世纪后狄奥根尼·拉尔修《名哲言行录》中关于苏格拉底与柏拉图的传记。其他古代作家如斯福图斯的埃斯基涅斯、安提斯梯尼、阿里斯提普斯等,据说都写过"苏格拉底"对话,但除了残篇外,他们的作品都不曾流传下来。

3　阿里斯托芬:《云》;色诺芬:《回忆苏格拉底》;关于亚里士多德,见本章注释 17。

第三个部分即理性部分稳定的管制(它们本应得到这样的管制)而产生的。这种明显的矛盾常通过如下的假设来解决:《普罗塔哥拉篇》是柏拉图早年所写的一篇对话("早期"[4] 对话集),笔下的"苏格拉底",就柏拉图的本意而论,是代表了历史上的苏格拉底的观点;而《理想国》属于"中期"对话,在这些作品中,柏拉图只是利用苏格拉底做他自己理论的代言人。[5] 灵魂中非理性部分的引入,在"中期"柏拉图对话的绝大部分叙述中,伴随着一个形而上的"相"的引入。这是一个理性可以识别的物体,而理性是解释现象世界矛盾现象的最终来源。根据这种观点,两个苏格拉底形成对照。在"早期"对话中,为了给人们提到的具有普世意义的名称找到定义,苏格拉底向交谈者提出了各种问题;而在"中期"对话中,苏格拉底提出各种论证,以证明相的存在。这种对柏拉图作品的描绘,即从无"相论"的苏格拉底时期过渡到有"相论"的"中期",导致二十世纪那些关注逻辑和语言的学者找出了"后期"。在他们看来,在后期对话中,柏拉图可能对相论采取了批判态度,至少对它们漠不关心。[6]

156

在解读柏拉图的解释时,存在两个主要学派,其中一派的典型策略是叙述柏拉图思想的"发展"过程,虽然两种"发展论者"都会在具体细节上有某些不同,比如,哪一个思想变动表明柏拉图在"进步",又是哪些对话表明他取得了这一进步?与这种发展论者相对立的,是"统一论者",同样也拥有广泛的支持者。最教条的统一论者,犹如新柏拉图主义者,认为柏拉图从来不曾自相矛盾,也不曾提出过矛盾的论点,并根据这一假设解释所有对话。最宽泛的统一论者也许属于那样一些人,他们认为从发展的假设来解读柏拉图并无助益,在考虑不同对话中的论点时,他们更倾向于将其作为对不同问题的回答,或者说探讨的是不同的问题,而并无明显矛盾。

我们将对发展论者和统一论者争论的观点和资料进行更详尽的考察,但重要的是我们应该看到,我们本章开头提出的问题——我们能否从柏拉图的作品中复原历

157

4 绝大多数学者至少同意,《申辩篇》、《克里同篇》、《伊安篇》、《小希庇亚篇》、《拉黑斯篇》、《查尔米德篇》、《欧提弗罗篇》、《吕西斯篇》和《普罗塔哥拉篇》是早期作品。《高尔吉亚篇》、《优提德谟篇》和《大希庇亚篇》可以有保留地归于早期,但与"中期"有明显联系。但请见下文第 160—161 页卡恩(Kahn)关于《理想国》第一卷的讨论。在《理想国》中,苏格拉底曾迫使玻勒马霍斯(Polemarchus)和塔拉绪马库斯承认,他们关于正义的定义有弱点。该篇一直广泛地,但绝非一致被认定为一篇附着在更大的"中期"对话上的苏格拉底对话,因为在那里,格劳孔和阿德曼图斯(Adeimantus)是苏格拉底的谈话人。

5 彭纳(Penner)在下文第九章中发展了这一看法,以及关于早期和中期对话形成对比的观点。

6 后期对话中有一组对相持批判态度(始于《巴门尼德篇》,最重要的是《智者篇》)的观点,最强有力的论证是 G. E. L. 欧文(G. E. L. Owen)(除其他著作外)在 1953a (1965)中提出来的。他试图证明《政治家篇》——一般公认为后期作品——是抛弃《理想国》政治理论的标志,而以包含有关相的论证为由,将《蒂迈欧篇》和《克里提阿篇》作为中期对话,但这一看法已遭到 Cherniss 1957(1965)和 Gill 1979 的有力批判,不过他有关后期柏拉图批判性对话分类的一般论述仍很有影响(诸如 McCabe 1994)。

史上的苏格拉底的观点——将把我们引向如何阅读这些文献本身的一系列争论中。总之，“苏格拉底问题”取决于，而且会将我们引向更广泛的“柏拉图问题”。前者所提的是我们是否可以确定苏格拉底本人的观点，后者则是在不同的对话中，苏格拉底究竟有何作用。从更一般的意义上说，即柏拉图是否利用对话形式来传达或者捍卫某种（某些）哲学立场。对于对话集的读者来说，作者柏拉图与消失的人物柏拉图，与那个根本就是模糊不明的人物“苏格拉底”一样，是一个问题。

2. 柏拉图对话集的年代学

要从对话集中找出年代顺序，或者强加给对话一个年代顺序，其动机是双重的。纯粹的逻辑推论是：作家们生前创作时，需要根据这样或者那样的顺序进行，我们所以对柏拉图本人的顺序了解很少，是因为简单的运气不佳（出自柏拉图本人手笔的现存作品都无年代）。[7] 可是，这样一种逻辑本身不可用得过分，因为人们可以对作品进行修改，或者某些作品创作的时间拉得很长。相反，如果作家们对自己的作品没有特别的需要，几乎没有什么压力要求他们对作品进行编年排队（亚里士多德的作品就是如此，就可以比较的范围来说，其作品的年代是不确定的）。然而，就柏拉图的情况来说，我们上面已经评论过的那些观点与特殊的苏格拉底问题之间的关系，让许多人觉得，如果能够确定柏拉图作品的年代顺序，对估价柏拉图不同论点之间的关系可能更有助益。因此，柏拉图对话集必定有一顺序的逻辑推论，因这样的顺序有助于解释柏拉图观点中的连续性和非连续性的哲学推论，而得到加强。确实，有些人甚至确定了对话集中哪些观点是连续性的，哪些又是非连续性的。

从一种对年代学的中立顺序转移到某种形式的发展论者立场上，取决于人们对年代顺序表达内容的某些假设，类似假设的一个例证就是：赋予年代学以思想意义；那也就意味着假设柏拉图总是试图把那些他相信为真实的东西准确记录下来。在一个可以证明的实践序列中，如果他的作品变化了，那么这些变化与他思想和信仰上的变化相应，而且表达的就是他的变化。其中一种观点认为，对话集是柏拉图生平的路线图，他从反思苏格拉底的道德信仰开始，接着发展了它们的形而上学基础，然后是 158

7　公元前三世纪，亚历山大里亚的图书学家们模仿对悲剧的处理，将柏拉图的对话集也划分成三部曲。基督纪元前或者纪元初，又有人根据顺序将其按四部曲的顺序进行编排，这一顺序为现在仍通行的发表年代。见 Guthrie 1975：39。

对他本人形而上学观的批判，并且尝试各种方法以重新开始。[8]

此类看法我们可以名之为“初级发展论”，它的缺点是风险，因为它忽略而且抹平了对话形式的戏剧性特征以及这些特征对读者的影响。如果说柏拉图写对话的目的部分是为激起读者自己研究哲学的兴趣，如有人已经富有说服力地论证的那样，[9] 那也就意味着我们最好对对话集做如下解释：柏拉图更关注的是那些他相信对准备研究哲学的人来说更具启发意义的内容，而不是他本人当时的哲学信仰。戏剧意识仍然与把对话集视为一种宽泛的发展图景的观点相一致，但是要根据它们中观点的变化快速找出年代顺序，可能更加困难。

统一论的缺点同样是天真，不过形式相反。一般来说，发展论倾向于夸大对话之间表面上的冲突，统一论则对冲突估计不足。如果说初级发展论假设柏拉图总是直率地把他所有的牌都亮在了桌上，统一论则假设，即使柏拉图有时打出来的是反牌，那么他的本意仍然是，或者希望别人认为他打出的是同样的牌。比较精细的统一论者强调的，不是说所有对话观点一致，而是说可能利用的是可资比较的思想资料，以解决不同问题。人们可能会注意到，在对柏拉图问题做出统一论的回答时，人们可能把苏格拉底问题变得毫无意义。如果柏拉图在他所有作品中所说的或多或少是同样的事情，要从中分离出某些代表真实的苏格拉底思想的做法，就无多少意义（除非人们认为，苏格拉底和柏拉图的哲学观点完全一致）。相反，发展论则为我们从某些对话中抽出苏格拉底本人，而非其他人的观点留下了更大空间。可是，各自的观点越精细，它们就越可能集中在对那些对话的解读上，而这些对话不管是对于他们不断变化的关怀，还是对普遍的相似来说，都是敏感的。

尽管理论上有重合的可能性，但自十九世纪以来，两个学派的解释以及它们对年代学截然不同的立场一直坚持各走极端。更重要的是，这种极端对立所依赖的是明显没有多少联系的资料。如我们前面已经指出的，并无柏拉图给对话集所定年代流传下来（否则也就不会有争论了）。从对话内提到的观点看，某些对话和其他对话有联系，另外一些则系之于苏格拉底生平经历的事件，或者其他政治事件与生平经历，但这些舞台指导提供的是戏剧语境，与创作的顺序根本无关。[10] 外在的文献资料也很

8　弗拉斯托（Gregory Vlastos）大体上就是这种观点，有关内容见下文。

9　例如，Burnyeat 1990：2—3；参见该书第 65—68 页以及他在《导言》中所提出的总体性论述。

10　《申辩篇》、《克里同篇》和《斐多篇》都提到了对苏格拉底的审判及其后果；《泰阿泰德篇》、作为姊妹篇的《智者篇》和《政治家篇》以及《欧提弗罗篇》都提到了苏格拉底受到控告之前的事件。这样一个顺序在那些遵循列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）观点（例如 Strauss 1964）的作品如 Miller 1980：1—2 中得到强调。但如没有进一步的假设，根据这些内部资料排出的戏剧序列既不能解决年代学问题，也不一定就是多余或者有缺陷的。

少。亚里士多德评论说，《理想国》早于《法律篇》，[11]而基督纪元后的一个作家补充说，柏拉图死时，《法律篇》尚未完成。[12]另一方面，长期以来人们都认为，《申辩篇》大概是柏拉图的第一篇对话，目的是为新近被处死的苏格拉底辩护。依靠如此稀少的资料，要想论证柏拉图本来是什么意思，而且据此确定他思想的发展历程，似乎只会对那些急于为对话集确定年代的人有吸引力。

然而，十九世纪的学者还进行了另外一种天才的努力，他们研究的不是作品内容的观点，而是柏拉图散文风格中适合进行统计的特征。学者们希望通过这种办法，将内在的文献资料转化成某种可用于确定对话集年代顺序的客观资料。这种测试作者风格变化的方法声称，它能够从词汇、韵律和元音使用的特征上，看到客观的统计学上的变异。可是，除非人们能够提出某种能够解释变异的假设，否则这种统计学上的差异仍然说明不了任何问题，即人们应当假设，作家是有意还是无意地改变了风格，这些差异表达的是什么内容。

对柏拉图作品进行的文体风格学研究所遵循的，既有"有意识的"，也有"无意识的"路线。有些人假设，在柏拉图一生中的某些点上，他受到某些特定的影响(例如伊索克拉底的散文风格)，从而影响了他对词汇与散文韵律的选择，因此他们考察了这些特殊词汇和韵律在其作品中出现的频率。另外一些学者注意的是散文中柏拉图不可能，或者说不会有意对其进行处理的一些特征，他们认为，这些特征反而会透露他成长过程中的某些特点。

总之，文体风格学表面的客观性，与通过哲学观点变化来确立对话顺序的老方法一样，依赖于主观的假设。此外，任何一种文体风格学的研究都有明显的弱点。一方 160 面，对柏拉图散文中所谓有意识差异的研究，过多地依赖这样一种假设：在其一生中的某一个时间段中，他仅仅使用某些特定的风格，然后才会转向其他风格。然而我们没有理由不做这样的假设：当他写作每一篇对话时，他会重新选择适合其对话内容的风格。另一方面，那些研究无意识差异的学者所做的假设明显有弱点(虽不无道理)：在把特定现象与它们的年代学意义协调起来时，它们过于模糊。平衡起来看，我们必须认为，文体风格学研究宣称的通过为年代学提供坚实资料，让柏拉图研究发生革命性变化的努力，令人失望。文体风格学研究至多支持我们从"后期"对话中识别出一

11　Arist. *Pol*. 1264b26.

12　D. L. III. 37称，柏拉图死时，《法律篇》还留在涂蜡木板上，死后由其学生奥普斯的腓力(Philip of Opus)发表。

组对话来(也就是那些和假设的、与《法律篇》有联系的一组后期[13]对话),但它没有提供任何东西,使我们支持那种把和苏格拉底问题有关的对话划分成早期和中期的观点。

3. 再论苏格拉底问题

如果柏拉图对话集的定年不足以让我们认定,其中的一些对话相对于其他对话来说描述的是真实的苏格拉底,那我们如何理解柏拉图作品中出现的苏格拉底这个人物的不同之处?两部最近出版、观点对立的作品展示了可能的范围。查尔斯·卡恩发展了我们前面称之为复杂发展论的观点。他的论点基于一种预辩法的概念:我们只能把在某些对话中出现的观念上的不同,理解成是在暗示,或者是为其他对话中出现的更完善的观念做准备。与初级发展论或者统一论的极端观点不同的是,类似预辩法的观念,既可以解释不同对话间的相似,也可以解释它们之间的差异。卡恩还是排出了发展论式的年代顺序,但他认为那些讨论定义的对话——有时被认为是典型的早期对话——应被视为是"前中期的",因为在这些对话中,苏格拉底对定义和美德的热衷是为柏拉图中期对话所关心的问题做铺垫的。[14]卡恩的解读,使他比其他学者,可能比那些天真的发展论者更多地把"苏格拉底"——对卡恩来说,他纯粹就是柏拉图的苏格拉底——和中期柏拉图拉近。预辩法的灵活观念,还为对柏拉图保留某些底牌的解释,或者为某些目的改造其作品提供了空间,而不会在每一篇对话中把自己灵魂和心灵的全部状态赤裸裸地展现在人们面前。

后者正是格里高利·弗拉斯托(Gregory Vlastos)所捍卫的苏格拉底和柏拉图观点的一部分,[15]它由两个结论组成:第一,弗拉斯托声称,在整个写作生涯中,柏拉图都是认同他借苏格拉底之口表达的观点的;第二,他争辩说,在其写作的第一阶段,

161

13 Brandwood 1990: 249—251 的结论是:对散文韵律的研究,使其能把其中的六篇对话作为不同的一组,它们是《蒂迈欧篇》、《克里提阿篇》、《智者篇》、《政治家篇》、《斐莱布篇》和《法律篇》。

14 Kahn 1981 (1992)对那些他认为属于公元前 367—前 365 年第二次西西里之行前的对话进行的排序(见斯科菲尔德下文第十三章)如下。"前系统化的":《申辩篇》、《克里提阿篇》、《伊安篇》、《小希庇亚篇》、《高尔吉亚篇》、《美利克塞诺篇》;"前中期的"和"苏格拉底"一组的(代表他真正创新的)是:"关于定义的对话"四篇:《拉黑斯篇》、《查尔米德篇》、《吕西斯篇》、《欧提弗罗篇》;外加预辩法的《普罗塔哥拉篇》、《优提德谟篇》、《美利克塞诺篇》;"中期"的:《会饮篇》、《斐多篇》、《克拉提鲁篇》、《理想国》、《斐德罗篇》;"后中期的":《巴门尼德篇》和《泰阿泰德篇》。

15 Vlastos 1988 and 1991: 45—80 and 81—106.

柏拉图借苏格拉底之口所表达的，正是历史上苏格拉底的看法，而在柏拉图本人经历重大转变后，他只是把“苏格拉底”单纯作为代言人（出于对他仍与其老师共有的深刻道德原则的敬意）。弗拉斯托争辩说，在任何一个阶段，柏拉图的对话所记载的，都是他真诚的看法，尽管它们有时不过是对“真诚困惑的记载”，[16]从而把初级发展论推到了极端。在苏格拉底问题上，他坚持说，“苏格拉底”对话所代表的不仅仅是柏拉图关于人的看法，而是准确的历史记载，从而也采取了极端立场。他的观点是：在柏拉图与亚里士多德[17]和色诺芬的记载一致的地方，就保存着有关苏格拉底的历史真相。

这一点正是弗拉斯托观点中最受批评者质疑之处，[18]而他们的批评又把我们拉回到苏格拉底问题的核心，因为弗拉斯托的方法模糊了这样一个事实：亚里士多德和色诺芬也不是作为公正的记录人写作的，他们本身就是有雄心的、富有哲学头脑的人。没有一个苏格拉底的学生，或者是学生的学生关于苏格拉底的记载，可以作为准确的历史记载。甚至他们对他的忠诚，在他有争议的死亡之后，都很可能使他们有理由改变或者夸大其中的某些特点。

因此，弗拉斯托有关苏格拉底的论证令人生疑。基于上述同样的理由，他关于柏拉图写作方法及其与哲学理解状态相关联的本质的“天真”假设，也同样如此。仍然保留下来的，实际上也是他与卡恩的共同之处，是弗拉斯托开篇就认同的“这样一种基本假设：柏拉图的对话所记载的，不是苏格拉底，而是柏拉图思想的发展”。[19] 162

最后，在对话集中确定“苏格拉底”成分的努力，必然依赖于哲学论证的特点，以找到某些可以提供统一道德和方法立场的论证，这一任务将由彭纳在随后论苏格拉底的一章中尝试。此外，不管人们对苏格拉底问题得出什么样的结论，柏拉图问题依然存在。如果我们找到统一论和发展论之间上述潜在的结合点，也许最有可能得到有益的成果。这种结合的例证之一可能是：用复数形式谈论“发展”，也就是说，当柏

16　这正是 Vlastos 1954 (1965) 对那些攻击相论——在以巴门尼德命名的对话中，柏拉图借巴门尼德之口表述的理论——理论的人所下的断语。

17　亚里士多德将某些观点认作苏格拉底的（对每一个人来说，美德都是一样的，见 *Pol*. 1260a21），并把苏格拉底的其他观点与柏拉图区别开来（注意：是柏拉图而不是苏格拉底把各种相“区分开来”，见 *Metaph*. 1078b3）。但在其他问题上，我们不清楚他是否将某一观点归之于苏格拉底，或是柏拉图，或者他们两人（“在柏拉图的《理想国》中，苏格拉底主张妇女和财产公有”，见 *Pol*. 1261a5；在 *An*. *Pr*. 67a21—22 所说的“《美诺篇》的观点”等，都是如此）。

18　特别请参见 Beversluis 1993。

19　Vlastos 1988：102.

拉图在语境中质疑、检验和修正周期性出现的问题时，当每个对话希图揭示的问题不同时，柏拉图本人的思想不断地有所发展和再发展。

所以，我们不能根据年代学的内外之别，把柏拉图和苏格拉底思想上的连接割裂开来。然而，苏格拉底特殊的、富有魅力的哲学谈话者和思想者的形象表明，这个老人对这个年轻人有深刻的影响。在做结论时，提醒人们一下认定历史性的时刻也许是有用的，因为正是这一时刻决定性地影响了柏拉图对苏格拉底文学与哲学观点的反应。

4. 苏格拉底之死

苏格拉底（生于公元前 470 年）的出生比伯里克利晚了一代人的时间。他与他的同代人看到了雅典强大的势力以及民主自豪感空前的增长。作为希腊学术的中心，雅典收揽了本土和外来的论辩术老师。许多人认为，苏格拉底是他们中的一员，而柏拉图极希望把他与他们区别开来。柏拉图和色诺芬都认为，作为一个拒绝收费的老师，作为一个拒绝把自己的论辩才能局限于公民大会和陪审法庭的人，苏格拉底是独特的。而据柏拉图，在小心质疑任何号称拥有知识或者道德的人方面，苏格拉底的方法是独特的。柏拉图高兴地将苏格拉底那种以求得真理为中心的谈话和高尔吉亚那种自夸式的演说，或者优提德谟（Euthydemus）和狄奥尼索多罗斯（Dionysodorus）不诚实的骗术进行了对比。

但是，对柏拉图以及所有柏拉图作品的读者来说，苏格拉底从没有像在他死时表现得那么与众不同。它发生在雅典在伯罗奔尼撒战争中被斯巴达打败、城邦处于低谷，而且刚经历了两次——即使非常短暂——对民主政治的血腥镇压之后。公元前 399 年，他受到审判，并被处死。控告是由两个雅典人提出的，罪名是崇拜非城邦的神灵和腐蚀青年（它也许反映了这样一个令人不安的事实：苏格拉底最亲密的几个朋友中，其中有些在柏拉图的对话集中出现过，而且是他的亲戚，卷入了三十僭主的残暴统治）。正是通过柏拉图对苏格拉底辩护演说的描述，即他的《申辩篇》，我们才知道，我们了解的苏格拉底此前为什么选择了那种生活方式，其中最重要的是：他有义务检查那些自称有智慧和知识的人，以及他（在生活中和谈话中都如此）为了灵魂的缘故，必须探讨什么是最好的生活这一道德问题。《申辩篇》赞美苏格拉底坚定地拒绝了以任何其他方式履行其义务的做法。他声称，基于神的命令，他只能采用他终生追求的那种方式，哪怕那种方式会让他在民政权力机关手中丧命。无论如何，可能的

是，作为一个对话体作家，柏拉图开始其写作生涯的目的，是为了替老师辩护，并反击那些因那场审判而产生的诋毁和争论，以揭示他的哲学活动以及由此产生的道德挑战的本质。[20]

20　我们无法证明，苏格拉底死前柏拉图不曾写过任何对话，但可能的辩护动机让大多数学者相信，对话的写作开始于苏格拉底被处死之前不大可能。

164

第九章　苏格拉底

特里·彭纳

在柏拉图的早期对话(本章称为"苏格拉底对话")中,有某种与中、后期对话(本章称为"成熟的柏拉图"对话)相当不同的"理智主义"成分。[1] 确实,那种理智主义,以及它所暗示的主张——只有哲学对话能够改善自己的公民同胞——在《理想国》关于灵魂的论述中遭到了柏拉图坚决的抛弃。根据灵魂原理,用他们的理性或者知识精英的理性控制公民的欲望与心灵,是改善公民的基本做法。"苏格拉底的"对话和"成熟的柏拉图"控制自己较差部分之间形成的对照——即使是那些最坚决反对发展论的学者也很难否认这种对照——将在本章第一节进行探讨。但在"苏格拉底的"和"成熟的柏拉图"思想之间,也有某些明显的延续性,而它们常被"发展论者"忽略了。如果说,对苏格拉底来说,一个人要达到个人的善,需要他对人类真正的善有充分的思想上的把握,那么,对"成熟的柏拉图"来说,由"那些思想精英圈中的人物"掌握善,对于所有公民的善来说,是必需的。这些连续性(对善、理想、技艺和实践政治的态度)将在本章的第二节和第三节进行探讨,并在第五节中进行专门论述。第四节和第五节在探讨连续性的同时,还会把"苏格拉底的"三篇最明显具有政治性的对话——《普罗塔哥拉篇》、《申辩篇》和《克里同篇》,进行对比。

165

1. "苏格拉底的"理智主义和"成熟的柏拉图"的非理性主义关于人类行为看法上的非连续性

在苏格拉底"美德即知识、恶行即无知"和"无人愿做错事"的公式中,[2] 我们看

1　关于"早期"、"中期"和"后期"对话之间的区别,关于"发展论"、"统一论"与其他学派之间的分歧,见莱恩前文第八章。"理智主义"的概念将在第一节中加以探讨。关于"历史上的苏格拉底"这一微妙问题,本章仍保持中立。"苏格拉底的"和"成熟的柏拉图的"表达,仅是符号而已。同理,"成熟的"一词也不意味着在政治或者心理问题上的任何优越性。对类似偏向的批评,见 Penner 1990、1996。

2　*Men*. 87bff. With *Euthd*. 281b, *Prot*. 355e—7e、360cd、361ab、358c—360a, *Georg*. 488a、509e, *Hi*. *Mi*. 371e—373a with 376b, *Ap*. 25d with 37a.

到，对一个现代读者而言，他好像完全抛弃了非理性、激情或者人类生活中道德污点等因素。苏格拉底的意思好像是说，“只要我们有足够长的时间讨论问题，只要我们能够理解什么是最好的，我们所有人都会行为端正，而且所有行为都是合乎美德的。”对苏格拉底来说，当人们行为不端、恶劣，甚至不顾道德时，那不过是理智出错的结果，就好像现代人称为意志的东西，在处理有关问题时，却没有到场一样，而那些卑贱的、非理性的欲望与激情的出现，也仅仅是因为知识（技艺、人的理智理解）的缺失。

所有这些都提出了这样的问题：当苏格拉底提到意志——或者至少是欲望——或者人类行为中那个由意志左右的部分的时候，他究竟是什么意思？苏格拉底怎么可能仅仅根据理解力来讨论欲望或者意志问题？如果我们深入到苏格拉底的“所有欲望皆为善业”公式的内部，我们会发现，苏格拉底理论中省略的不是欲望，而恰恰是这样一个前提，即任何人所做的一切事情，出发点都是一个相同的基本欲望。但是这又如何可能？难道说我们的行为不是不相同吗——有些好，有些坏？答案是：我们需要考虑某些为达到未来的目的而采取的特定的、诸如此类的行动，直到我们找到唯一的最终目的，我们全都抱有这样一个目的，那就是把我们的幸福最大化，而这就是善。[3] 因此，对于在基本相同的环境中，不同的人会做不同的事这一事实的解释，不在于他们“性格”、“意志”或者欲望的不同，而在于他们对怎样最快达到他们全都拥有的唯一目标的方法的理解不同。行动中出现的错误，总是因为人们错误地相信，可以借此达到目的的方法，而非人们期望的目标的好或坏。所以，善人与坏人之间的区别，不在于他们所期望的目的不同，而完全在于他们所持有的信念，即如何能够最好地实现目标（*Men*. 78b4）。这就是苏格拉底关于欲望和行动的“理智主义”。

现在我们必须分四个类别进行讨论。首先，这里讨论的善，并不仅仅是那种表面的善——那种一般人所说的他或她最大的善，如大多数近现代解释者不经进一步思考就想当然的那样，而是真正的善。人们可能反驳说，卡利克列斯所说的使肉体得到最大快乐（*Gorg*. 491e—492c）不同于苏格拉底的主张，所以只是表面的善，这样，苏格拉底和卡利克列斯的“价值观”就不同了。[4] 但是，此类反驳没有看到的是，卡利克 166

3　*Gorg*. 466a—468e，*Men*. 77a—78b，*Euthd*. 278e—282c、288c—292e；参见 *Lys*. 219c－220b、216d—217a、221b—222a，另见 *Smp*. 199c—206a.

4　如果“事实”问题和“价值观”问题相互对立，那么苏格拉底和柏拉图都不可能接受“价值观”的概念，因为如果这样理解的话，价值观就是那种终极的、无疑属于表面的善，即人们（最后）认为是善的事物，这样，也就不存在人们设想的善是否是事实上的善这一问题了。（作为此类问题的例子，我们可以提到在本章第三节要讨论的人类理性让位于手段，意志让位于目的，因而实际上允许基本抛开什么是善等与真理有关的问题，而通过意志将其具体化。比较本章注释 11 和 12）。另一方面，对苏格拉底和柏拉图来说，善的问题并不是价值观问题，而是什么是实际的善的问题（有益的、有利的、幸福最大化的）。对他们来说，苏格拉底和卡利克列斯的价值观并无不同，他们的目标（如下文即将论述的）也无不同。他们的目标是共同的，那就是他们自己真正的善，而不管这种善具体是什么。他们的不同仅在于用什么样的方法实现他们真正的善。

列斯在这里也许只是代表那样一些人——他们把对快乐的期望作为达到真正幸福的最好的方法。因此后来(如我们希望的)他会说:“现在我明白,我所期望的幸福是不可能从肉体快乐最大化中得到的。”(在该对话片断中,他逐渐承认:关于达到他本人幸福的方法是错误的)。可是,卡利克列斯和苏格拉底在他们的目的上没有了任何分歧——他们都期望得到真正的善,但在达到那一目的的最好方法上,他们持有的信念产生了分歧,而且是唯一的分歧。[5] 卡利克列斯的行为所以恶劣,纯粹是因为他关于方法的信念。

第二,虽然假设为我们所有行为目的的善是一种理想化的善(如我们已经指出的),但苏格拉底所说的我们所有行为目的的善,就是我们自己的善,也仍然是一种假设。[6] 欲望理论把自利作为我们所有行为的基本动机,它使得这一目标变得非常现实,假如人们对达到目的的方法所持的信念根本就是错的,那完全可以把它作为哪怕是恶劣的人类行为的一种可能解释。(劫匪认为,他可以通过掠取被杀者的钱财,使自己过得幸福。卡利克列斯的超人认为,通过使自己的肉体获得最大快乐,他可以获得幸福[7]。)这就再度抽空了人类行为目的中的任何道德差异。

但是,如果理想的善纯粹是为自利,特别是在公元前五世纪希腊世界的语境中,167 那就需要强调,这种利己主义根本不是那种令人失望的利己主义形式,如我们在修昔底德演说中看到的那种。对苏格拉底的观点来说,关键的是(作为一个当然的事实)伤害他人的结果是伤害自己。所以,如柏拉图在《申辩篇》24e—26a 所说,如果说苏格拉底因败坏青年而遭控告,他就必须受到这样的指控,原因不是他的恶意或者故意,而是因为他没有认识到,伤害一个人周围的人,结果是伤害自己。但作为被告的他所需要的,不是惩罚,而是训诫。[8] 认为一个善人擅长获得自己的幸福,似乎有点怪异,甚至有点冒犯。但是,根据苏格拉底伤害他人的原理,假设你不伤害他人,你就不善于获得自己的幸福,那么我们不清楚的是,在关于人类善业的叙述中,究竟哪些是冒犯别人的,因为我们正在讨论的自利,和那种为了达到自己的善而准备去伤害他人

5 见 Penner 1991 and Penner and Rowe 1994;相反的看法见 Santas 1979:183—189 以及本章注释 12。他称,成熟的柏拉图也认为,对善的渴望就是对真正的善的渴望。

6 *Gorg*. 468a—d, esp. b6、d3, *Men*. 77a—78b, esp. 77c8—d3、77e6—78a7;参见 *Smp*. 204e6—7。

7 劫匪或者说卡利克列斯式超人的无知(关于他们的论述,见斯科菲尔德下文第十章第二节),亚里士多德称之为“在选择上的无知”,见 ENIII. 1、1110b30—3,对亚里士多德来说,这种无知根本与知识问题无关。亚里士多德所区别的,是实践中的和理论上的无知。实践中的无知代表的是理性被非理性所败坏的状态(习惯使然)。苏格拉底不会认可此类区别。

8 参看 Xenophon, *Memorabilia* I. 2. 50。根据这种观点,惩罚从来就不适宜,需要的是对话。比较 Penner 1992:161 n. 51;关于训诫优于治罪,见 *Hi. Mi*. 371e—373a,376b。比较 McKenzie 1981:ch. 10。

的自私根本不是一个概念。[9]

第三，苏格拉底所展示的错误行为情形，不是那种我（错误地）做了我希望做的事情的情形，而仅是看起来做得最好的情形。（苏格拉底清楚地意识到了这一结论所存在的悖论，见 *Gorg* 466b11—467c2）。有时它被错误地解释成与任何实际的或者经验的我与"真我"对立的原则（我希望做坏事，但我的真我不希望如此）；有时把它解释成一种特殊的"需求"感，一种与我的实际需求相对立的"真正的需求"（虽然我想做坏事，但如果我的信念正常的话，我想的是不做坏事）。这一类的解释还得到诸如下述考虑的支持："还有什么更好的证据说明我确实希望吃掉这块巧克力，或者说经验中的自我想吃掉这块巧克力，而不是我真正要吃这块巧克力？"（一个行为主义者肯定会这么论证，亚里士多德也如此论证，见 *ENIII*.4.1113a5—9）。事情看起来似乎是：只有"真我"希望，或者说只有我的"真正的希望"是支持真正的善的，而实际的自我希望的，我实际的欲望所向往的，是表面的善。[10]

但是，这些解释所代表的是失败，他们极其努力地解释：苏格拉底是如何利用方法—目的的区分来确定其所期待的目标或者行动之间一致性的。简单地说我希望吃这块巧克力并不够（*Gorg*. 468c1—7），我们毋宁应揭示出置身于期待的目的或行动中的方法—目的结构（467e—468d，特别是 468a5—b1、b4—8、b8—c1）。一旦完成了这一步，我们就需要考虑：下述对行动的描述中，哪一种是我希望实现的吃巧克力的行动：　168

（1）吃掉那块巧克力实际上是使我的幸福最大化最好的方法，或者

（2）吃掉那块巧克力的行动让我的生活比我克制不吃时更加悲惨？

答案显然是（1）。不过它是假定在这种情况下，并无（1）所描述的行动发生。[11]但（2）不可能是我希望实现的行为，因为它并不符合（1）的描述，尽管它确实描述了我确实进行过的实际行动。因此结论是，我所做的行为仅仅是对我来说"看来最好"。

所以，这里勿需把"需要"作为"真需要"进行新的界定，也没有理由去谈论什么与

9　参看 *Cri*. 47a—49d，*Rep*. I. 335b—e，*Gorg*. 474b—481b. 例如，对比 Price 1995：16—17。

10　关于"真我"的假设，见 Cornford 1932：50—53；Berlin 1958 (1969)：132—144，154；Dodds 1959：236。康福德和柏林都把我们进行对比的观点捏到一起。一是"苏格拉底的"立场（所有欲望都是为了善），一是"成熟的柏拉图"的立场（某些欲望是非理性的，因此不是为了善）。

11　这里说的好像不是我希望在可能世界而非此世界做（1）描述的事情，因为如果说它存在的话，我们肯定是希望在此世界中行动。俄狄甫斯并无在某一其他世界与底比斯王后结婚的可能，因为在那里，她根本不是他母亲。毋宁说，对他来说不幸的是，他希望与之结婚的，正是此世界（我们所了解的、不了解的各种特征）的底比斯王后（如果说有这么个人的话）。

“实际的”或者“经验的”自我相对立的“真我”。我们勿需谈论那种“需要”的特别感觉，以便声称我并不想做那种我实际上已经做过的事情。它不仅仅是我的某些“真我”不愿做，它就是我自己。[12]

第四个类别超出了信念、欲望以及知识之善问题的范围，因为对苏格拉底来说，169 知识就是美德。请再考虑“无人自愿犯错误”(即获得他们自己的善)的命题以及苏格拉底所强调的美德的前提：知识、技艺或专业的方式。(苏格拉底对话中最常见的方法之一是：将一种美德比喻成诸如医学、航海、制鞋、计算、驯马、拳击等技艺或者知识。)如果“无人自愿犯错误”的要点真如苏格拉底所说，行动中产生的错误是无知的结果，那么，如果一个人拥有相关的知识或者技术，他在行动中就不会犯错误了。可是(如亚里士多德和阿奎那[Aquinas]在将美德和知识加以区分时一直强调的那样)，看起来不管涉及哪一方面的知识，人们总是可能自愿犯错误。但和这种看法相反，苏格拉底的观点是：世上有一种知识，具有这种知识的人不会自愿犯错误，那就是关于个人自己的善的知识，也就是说，个人自己的幸福。(和经济人[economic man]比较一下：无论他拥有什么样的知识，他仍然可能因经济动机自愿犯错误，除非他拥有关于他本人经济收益的知识！)[13]苏格拉底认为，正是那种关于他本人，而不是任何其他人的善的知识，是我们应该全力探讨的。

既然对欲望、善、信仰、知识和行动的方式—目的结构的态度如此(采取某些特别行动的欲望)，下面的一点应该是非常清楚的，即对苏格拉底式的理智主义来说，接近一个人的“道德特征”的唯一途径是通过理性：行动者的行为可以改善的唯一可靠途径，是提高行动者对那种方式的全面把握，通过这种方式，特别是一般途径中的一种，

12　基于这一观点，我不知道我希望采取什么行动。相反，笛卡尔派和经验主义者认为，我不可能不知道我希望做什么，而且如我们已经指出的，亚里士多德和行为主义者都认为，我的行动就证明了我希望得到的。另一方面，“成熟的柏拉图”确实谈到了对善的期望，赞同了“苏格拉底”的观点——人们所寻求的善是“每个灵魂所追求的，都把它作为自己全部行动的目标。人们直觉到它的确实存在，但又对此没有把握；因为他们不能充分了解善究竟是什么，不能确立起对善的稳固的信念，像对别的事物那样……”(*Rep*. VI. 505e—506a)。请注意，要把我认为我希望进行的行动描述成我真正希望的行动，等于宣布所期望的行动不合逻辑，因为它成了一种(见上一注释)“我在此世界完成的行动(无论这是一种什么行为——你填补了空白，即使这样做后，‘这一行动并非使你幸福最大化的最佳途径’)，而该行动实际上是使我的幸福最大化的最佳途径”。这种行动是一种“非存在”(*Unding*)，意味着不可能存在此类事物，一种可以“让人们随心所欲”的科学(按照该短语通常的理解)。高尔吉亚的修辞学，作为一种类似的所谓科学，根本不可能被苏格拉底承认为科学。(为人们欲望中不合逻辑的内容寻求理性解释的问题，从本质上看，与那种为某人的信念寻求解释并无不同，这个人就像弗雷格[Frege]过于扩展其属性，在本人根本不知情的情况下犯了逻辑不一致的错误，就弗雷格的例子来说，导致了罗素[Russell]悖论的出现。)

上述考虑明确告诉我们，要从这样的政治学说中找到有关积极的“人民意志”观念，根本就是徒劳。

13　见 Penner 1973，1992。

会导向真正的善。可是,在人的一生中,要选择相关的方法—目的结构将是件相当复杂的事情,[14]因为在一个人的信仰体系中,几乎不存在一个"单一的、人们相信"是善的"东西",在某些点上,这种善可能和人们做的有关,也可能无关。因此,单纯告诉某人在某个特定情景下做什么最好(即使一个人自己拥有那种知识),或者说对应当怎么做提出强制性建议,对于行为者都不会有多少助益。对于行为者来说,唯一有助益的办法,是他或者她本人对有关的所有真理有更好的理解,从而看出哪一种是他或她一生中需要的方式。这是为什么苏格拉底不直接告诉谈话者他本人看法的原因之 170 一,[15]也是他为什么在绝大多数时间里只是考察对话者本人的观点(从总体上分析)以及他并不把自己的答案强加于对话者的原因之一。[17]只要人们没有充分理解,他们在追求或者遇到各种不够协调和难以充分调和的意见时,他们对如何生活这一问题的答案就会总是摇摆不定,而且无论涉及的是理论上的还是实际中的问题,这一点都是真实的。这就是为什么苏格拉底相信,自由地、经常地探讨人类善的本质——仅仅是追求那种经过分析的生活——会给人类提供一个机会,使他们获得对善的确定判断,从而使人们得到成功,将幸福最大化。[17]

这里我们看到的是一种道德心理学,它相当突出,因此让我们花了不少时间。可是,为了恰当估价苏格拉底和成熟的柏拉图之间的不同,我们需要特别指出,苏格拉底明显有意忽略了在我们的生活中,有控制,甚至是诱惑非理性的欲望与激情的需要——那种卑贱的(在基督教思想中则是罪恶的)冲动,它总是以软弱、不道德、贪婪的行为,希望我们堕落,特别是在我们类似的行为不会受到更高权力(政治的、社会的或者宗教的)制约的时候。对苏格拉底来说,知性的理解,而且唯有知性的理解,才会使我们成为更优秀的人类。

相反,成熟的柏拉图则关注这样一种观念:人类本身需要承受知性方式之外的因素对他行为的影响。《理想国》坚称,即使在人们(人类灵魂的理性部分)认为他最好

14 谁也不会认为,对成功修建金门大桥来说必须的方式一目的结构的巨大复杂性会小些。但是可以肯定的是,过一种善的生活远比建造桥梁复杂。所以不奇怪的是,要过一种善的生活,经常性地讨论和争论这些问题是必不可少的。

15 见 Penner 1992: 144 and n.74;相反的看法见 Vlastos 1958 (1971b): 16—17。他认为,苏格拉底没有给欧提弗罗留下任何可以坚守的东西。

16 见本章第五节,原书第 187 页。

17 关于行为选择形势下判断的确定性,见《普罗塔哥拉篇》351b—357e,特别是 352bc、357c2—357a。关于一生中哪种选择最好(或者说哪种最快乐)的知识是固定不变的,因为在不同的世俗观照下,它的确定性要接受善(或者快乐)的各种现象的检验。关于理论语境中判断的确定性,见《欧提弗罗篇》11b—e,《美诺篇》97d—98a。那里讨论了什么样的虔敬或美德会具有确定性的问题(比较《吕西斯篇》213e, 214d, 216c;《伊安篇》541e—542a;《高尔吉亚篇》481de, 482ab, 491bc, 493a, 499bc, 527b—d),比较 Penner, 1997a, 1996。

不这么做的时候，嗜好仍会引导我们按照某些特定方式行动。柏拉图认为，从灵魂欲念部分产生的此类欲望中，我们看到，欲望并不总是向善的，从而提出了与苏格拉底对立的观点(*Rep.*,IV. 438a)。因此，欲念，此外还有人类的激情部分，都必须(通过正确的教育)置于理性的控制之下。这里所说的教育，并不像苏格拉底必然认为的那样，是纯理智的，它并不是一个欲念或者激情部分逐步理解理性所说的做什么最好并因此希望做这些事情的问题，它毋宁是这样一个问题：较为低下的部分，通过适当的171 训练，逐步接受，即服从理性命令的过程。所以，在柏拉图的理想国家中，教育——除了对理想统治者(卫国者)进行教育的最后一个阶段外——很大程度上是一种人格的而非知识的教育。在涉及信念的部分——军人位在卫国者之下，他们是从那些能够保持由卫国者遗传给他们的、何为正义、何为合法的信念的人中挑选出来的——对这些信念的保持，很大程度上是一个与理智无关的坚持问题。[18]它并不像苏格拉底认为的那样，由于无论怎样展现给他们，士兵们都会看到，这些信念是真实的，所以他们会保持信念的稳定。实际上，即使是在对卫国者进行教育的最后阶段，我们看到，《理想国》关注的仍然是两个问题，而不仅仅是一个。它不仅希望通过哲学辩证法让人们逐渐看到真理，而且还试图确保卫国者的性格总是如此，以便他们不会因为激情的影响，在寻求知识的过程中，性格被逆转。

2. "苏格拉底的"与"成熟的柏拉图的"思想上的某些继承性之一：美德教育问题的中心地位；之二：技艺与理想化问题

苏格拉底伦理思想和成熟的柏拉图伦理—政治思想上的继承性，最突出地表现在他们共同拥有的这样一种信念：伦理学或者政治哲学的首要问题是："美德是如何获得的？"(这一问题又是以对"美德是什么"的回答为前提的)。这是苏格拉底思想的

18 目前仍有争论的是，当我们开始讨论《理想国》中的军人问题时，我们就遇到了观念本身的定义与它在苏格拉底对话中的含义的变化问题，至少对那些非知识的信念来说是这样。如果真的如此，那么这一变化对政治哲学来说具有非常重大的意义。在苏格拉底对话中，通过探讨它与看来相当不同的信念之间的关系，苏格拉底对一个信念进行了分析。例如，在《拉黑斯篇》中，当尼西阿斯(Nicias)坚持那种看来明显是苏格拉底式的信念——勇气是一种关于畏惧和希望的知识——时，他遭到了反驳。而他所以受到反驳，是因为他没有看到这种信念和那些似乎是苏格拉底的其他信念之间的联系。在《查尔米德篇》中，克里提阿遇到了同样的情况(即使那种"节制"就是做"自己的"事情，节制就是认识自己之类的信念是苏格拉底式的)。但是，当成熟的柏拉图开始思考军人必须保持的信念时，他明显对那种军人逐步理解下述问题不感兴趣，即如何让他们明显不同的信念都能融合在一起。他感兴趣的主要是：他们能够继续遵守他们最初统一遵守的誓言。(他希望他们继续做他们一直被命令去做的那些事情，而且宁愿不提出问题或者表示反对。)

直接遗产，并且贯穿苏格拉底乌托邦式的政治考察。[19] 人们可以预料到的是，两者间的区别仅在于因我们在第一节中描述的那种道德心理学的不同而产生的差别，即对苏格拉底来说，每个人都要致力于寻求这些问题的答案，而且无可替代；而对成熟的柏拉图来说，只有哲学家统治者需要努力发现美德的定义，而美德绝大多数情况下是通过说服、养成习惯、赞美与谴责、惩罚与奖赏等来灌输，除了在精英统治成员中外，勿需真正理解它们。 172

苏格拉底对话和中后期对话之间第二个明显的继承性与对技艺的态度有关。在这一点上，苏格拉底和成熟的柏拉图是共同的。在苏格拉底那里，如我们已经看到的，对技艺的关注非常明显，美德就是知识，或者说是一种技艺，而且到处被比喻成技艺和技术。确实，犹如引入了嗜好，成熟的柏拉图相信，在特定的环境中，要想过最好的生活，苏格拉底所设想的那种作为善的技艺并不充分(人类之善的技艺，幸福的技艺)。此外，他并不相信美德是人类之善的技艺。尽管如此，他确实仍然认为，的确存在一种人类之善的技艺，它成为一种统治的技艺，因此又是城邦之善的技艺。城邦要达到善，在哲学家统治者中，它仍然是必须的。像在苏格拉底那里一样，人类之善的知识，对于美德来说也是必要的。[20]

他们对诸技艺，特别是关于(人类之)善的共同态度，是他们在思考技艺问题时，都认为有把它们理想化的必要。一般认为这一点是成熟的柏拉图的主张(理想的国家，柏拉图的相论)，在苏格拉底那里不那么常见。让我们分析一下苏格拉底美德即知识的主张。显然，美德是可教的，人们所要做的，就是找到一个老师。但结果证明，苏格拉底的观点是：这种可以与美德同一的知识，是我们永远也掌握不了的。理由是：第一，苏格拉底承认，德尔斐神谕告诉他朋友凯勒丰(Chaerephon)的话是真理(*Ap*. 20d—23c)，这句话是，没有谁比苏格拉底更聪明；第二，而苏格拉底承认，他本人并不具有(关于善的)知识。(所以结论很明显，实际上不存在教授美德的教师。而这个结论好像也是《美诺篇》94c—95b，95c—99b，特别是 96b—d 中苏格拉底观点的基础，在那里他认为，美德即知识，而它是不可教的。如果世上真有某人拥有等同于美德的知识的话，那么它就是可教的。)因此，如果美德即知识，那么谁也不会拥有知 173

19　参见 Rowe 1984：123。

20　对比 Irwin 1973，1995。他认为，柏拉图对诸类技艺的态度有一个转变过程。最初他把技艺作为一种道德上中立的概念(通过“技艺类比”推导产生，服务于传统的享乐主义)，后来转向西奇威克(Sidgwick)式的道德之善的技艺(通过对善的形式进行反思而推导出来)。比较 White 1979：35—39，46—49，52—58。欧文的主张是：在柏拉图那里，善的形式取决于非利已化的善的规定，因此两种不同的善的观念，产生两种不同的技艺观念。本文则认为，关于技艺的观念相同，产生的善的观念也相同。

识，因此谁也没有美德。[21]

苏格拉底显然并不认为，谁也不拥有知识的事实会对他的下述结论造成任何影响，这个结论是：每时每刻辩证地寻求对知识的理解，是我们可以得到最优秀生活的最佳和唯一希望（*Ap.*，37e—38a）。如果我们提出他为什么看不到这里存在的困难的问题，将富有指导意义。如果谁都不具有知识，那么在将来，谁也不会比苏格拉底做得更好（这样人们就没有理由期望，将来会有任何人拥有它），那么追求它还有什么意义？

关于美德的这种看法，与成熟的柏拉图关于柏拉图的相论是一样的。在那里，相所代表的，如它们今天一样，是对诸如"什么是正义？""什么是善？""什么是方？""什么是砍（或者燃烧）？""什么是地、气、风、水？"等问题的回答。关于柏拉图的相论观念，我们很难达成真理性认识。关于善，《理想国》给我们提供的，仅仅是一个与太阳的类比，而关于地、气、水、火，《蒂迈欧篇》给我们提供的，仅仅是一个"可能的故事"——甚至是作为理想的相观念（更不用说对理想城邦的关注），与苏格拉底对美德的理想化探讨一脉相承。确实，我们可以论证，成熟的柏拉图肯定是下述近代科学理想的激励者之一：只要我们能长期坚持追踪，真理是可以找到的。如今无人"知道"物理学的规则，但谁也不会认为，那些承认有此类规律的人是不理性的，他们也不会认为，仅仅因为没有人拥有这种知识，追求这种知识不会有收获。所以，我们的立场只能是：我们最多有理由认为，第一，设想关于自然法则、形式、美德等问题有客观答案存在；第二，追求这些问题的答案——即使这些回答或者我们得到的答案当中并无知识。如果能做到这两点，我们会做得更好些。

从《欧提弗罗篇》10a—11b一个重要的段落看，对苏格拉底来说，世界上有关于美德和善的客观真理存在，好像是清楚的。该段落认为，如果虔诚受到诸神的喜爱，那么使之虔诚的并不是因为诸神喜爱虔诚，而毋宁是：诸神所以喜爱虔诚，就因为虔诚本身，它甚至独立于诸神关于它的观念。虔诚是某种存在的、有待我们发现的东西，而非我们或者诸神创造的东西。成熟的柏拉图对它的态度并无不同。《克里提阿篇》386e—387b坚称，当我们希望砍时，它的意思是说，我们不仅仅是根据"砍"这个词的语言学约定去做，甚至不是根据我们关于砍的信念去做（387a2，b3），而只会根据砍的真正性质去做。可以设想，无论我们是否准确了解砍的准确性质，我们都会这

174

21　对比 Vlastos 1994：39—66。他认为，苏格拉底宣称自己无知并不是真的认为自己无知。Irwin 1973：40—41 and Kraut 1984：280—285 则认为，苏格拉底所表达的，是他真实的想法，至少有许多想法是真实的。这里只采用了和本人在本章注释 14、12 和 17 相吻合的观点，见 Penner 1992. section VI。

样做。无论是在虔诚，还是在砍的观念上，上述理想化的假设前提都认为，在那些情况下，我们有理由假设（虽然我们并不清楚这一点，将来我们可能也不会知道这一点），最有益的做法是，人们应尽可能发现关于虔诚或者砍的真正真理。在美德问题上，苏格拉底正是这样做的，柏拉图对相论以及自然法则的态度，也是如此。[22]

3."苏格拉底的"对话与中后期对话之间的继承性的更多证据之三：技艺与善

因此，对技艺的理想化态度——我们可能不知道真理，但有真理存在，我们最好去认识它，尽管我们也许永远不会完全拥有它——对苏格拉底和柏拉图来说是共同的。几乎同样重要的是，苏格拉底和成熟的柏拉图都把技艺与善联系起来，这里的善是理想化的、真正的善（见 *Rep*.505e—506a，本章注释 12 已经征引）。这种联系本质上是西方思想中独特的东西，在苏格拉底和成熟的柏拉图作品中，它创造了更多关于善的技艺，至少产生了比现存的、任何严格的西方观念中的善要多一种的技艺。同时，将来会有比西方任何宽泛的善的观念要少得多的技艺存在。

首先，对苏格拉底和柏拉图来说，都有多种关于善的技艺存在。我将从应用技艺开始，苏格拉底、成熟的柏拉图和亚里士多德均将这些应用技艺视为包容在那些最终为人类之善的技艺系统之内。[23]木工的目的是要制造诸如织梭之类的东西；织工把织梭作为工具织造布匹；另外一种技艺又利用这些布匹，为人类制作蔽体之衣。制造和使用的技艺，就这样一种连着一种，最后我们达到了人类之善这一总体目的，它让人类生活得好而幸福（苏格拉底的个人之善，亚里士多德和成熟的柏拉图的个人和政治之善）。 175

在这里，不仅所有辅助技艺服从于善的技艺，而且还存在一种唯一的关于人类之善的技艺——它至少比近代人一般认为存在的要多一种技艺。但如何看待其他应用技艺？如何看待那些纯粹的技艺？对苏格拉底和成熟的柏拉图的解释者来说，似乎没有很好的理由否认下面这一点：对每种纯技艺而言，相应存在应用性的技艺，后者

22　借用休谟的话说，如果我们将自然的真实法则理解成（真实属性的）恒常会合，那么柏拉图式的形式可以说是真实属性。

23　请将《克里提阿篇》387e—391b 与《优提德谟篇》281a—b、288e—292e，特别是 289b—290d、291b—292e 进行比较；另见《理想国》第十卷 601c—602b；亚里士多德的《尼可马可伦理学》认为，所有技艺似都应服从人类之善这一目的，因此其思想与之类似。

是由康德称为“技艺规则”的原则组成的，而它又是从前者的“假言命令”派生出来的（“黑色在能见度低时是最难被发现的，所以要想防止宝石在夜间被偷，就要穿上黑色服装”）。同样的观念在下述思想中也存在：技艺的目的一般来说是解释、预见和控制。基于这种看法，各种技艺或多或少都是关于善的技艺，而且确实就是关于我们自身的善的技艺。（可以设想，正是在人类之善技艺系统中技艺的层级化解释了《理想国》第六卷 508e 看似无法理解的结论：善的相既是存在的原因，也是所有其他知识的原因，因为织梭的性质取决于纺织的性质，依此类推，认识织梭的性质就取决于对纺织的性质的认识。）

即使我们抛开所有技艺都是关于善的技艺的结论，它与近代科学之间的差异也令人震惊。“应用科学也许可以让理想手段的安排科学化，但它们本身‘在道德上肯定是中立的’。它们的目的，肯定还包括任何最终目的，并非科学上的问题，而是一个人的价值观问题。世上本无终极之善的科学。”休谟的这番论述，是近代科学的典型态度。一方面，在确定使用的手段时，其中有理性发挥作用；另一方面，在确定目的时，具有决定意义的总是意志，而且是完全独立于理性的意志。因此，用我们今天的话说，关于方式的判断是事实判断，而关于目的的判断是规范一价值判断或者道德判断。世界上存在与目的具体化有关的方法的科学（相关的善），但不存在善的科学。世上可能存在通向任一目的的方法的技艺，但没有目的的技艺。

苏格拉底和成熟的柏拉图之间的对比不可能比这再清楚了。在柏拉图的所有对话中，什么是善始终是一个技艺问题，所以，人类之善是什么，幸福是什么，也是技艺问题。不仅所有的技艺都是关于善的技艺，而且存在着一种唯一的关于人类之善的技艺，而对这一类的技艺，近代人不大可能认同。

176

另一方面，苏格拉底和成熟的柏拉图给予善的科学、技艺和技术更多的空间，而近代人因为把事实和价值分隔开，给予它的空间要小，但他们同样也把今天假设的许多科学、技艺和技术排除在善的技艺之外了，特别是对刚刚提到的那类目的进行任何强制性具体化的技艺，不会有存在的空间。在休谟主义者看来，我们不可能找到由意志决定的、强制具体化的目的和（对苏格拉底和成熟的柏拉图来说，乃是终极目的）人类之善之间的关系。但我们应指出的是，对苏格拉底和成熟的柏拉图来说，非常重要的是如何把辅助目的本身设想成通向人类之善的一种手段。对近代人来说，辅助目的可以是“你希望它变成的任何东西”，但是，如我们在本章注释 12 中已经指出的，在“你希望它变成的任何东西”这个命题中——如果你把这个命题理解成：不管它是否有助于你未来的目的，你都想得到它——将出现不合逻辑的问题。因为你认为或者

声称你希望的一种行为，如果在你的信念中，对何者是通向你的真正幸福的途径的认识出现任何错误，就不会是你真正期望实现的行为。正是以此为基础，苏格拉底否认世界上存在修辞、化妆、烹调、论辩（无论它是高尔吉亚式的，还是普罗塔哥拉式的，或者如其所暗示的，是伯里克利式的，把它作为一种使我们能够很好地处理个人事务和城邦政治生活）之类的技艺（技巧、方法或者技术），至于宣传、赢得选举、游说、公众性（企图赢得公众欢迎）以及受社会欢迎，就更不可能是技艺了。[24]

如果修辞不是一种技艺的话，那么高尔吉亚之类的人在说服人民方面实际上比其他人更加成功一事，恐怕真的要让人迷惑了。但是，高尔吉亚所谓的技艺，在实现其期望的目标时，同样存在我们上面已经指出的那种不合逻辑问题。[25]高尔吉亚引以自豪的观念是：在不具备任何医学知识的情况下，在作为医生的兄弟没能说服病人的情况下，他成功地说服他们最好是做手术（*Gorg.*，455d—456c）。由此而来的推论确实是：无论他高尔吉亚本人是否了解进行治疗是否最好，但他能够说服这些病人相信，对他们来说，最好是做手术（比较 *Prot.*，313c—e），因此明显的事实是，依靠这种假想的专业知识，在医疗问题上，高尔吉亚作为顾问并无多少价值。但他仍坚称，如果他希望说服病人的话，他能够做到。所以，他能够说服某一个人在他九十岁时，通过成为一个终生大量吸烟的人，去追求幸福生活的目标（或者说，他成功地说服某一个人通过终生大量吸烟活到九十岁，从而实现他本人的某一目的）。除非出了事故，[26]这种方法明显不会让高尔吉亚得到任何他希望得到的东西。[27]

177

正是这种对假想的、非常复杂的手段－目的结构融贯性的关注，使得苏格拉底问题成为关于说服是什么的问题，而且它贯穿苏格拉底对话的始终，成为苏格拉底的关键问题——因为说服总是关于某种事情的说服。[28]如果高尔吉亚不具有医学知识，那

24　即使伊安（Ion）告诉我们，荷马在不了解医学真理的情况下，却谈论医学，那仍然存在同样的不合逻辑的情况，见 Penner 1988。目前有争议的是，是否正是根据这些理由，苏格拉底将诗歌嘲讽为“神圣灵感”，而柏拉图将悲剧诗歌排除在他的理想国之外（*Rep.*10）。在《普罗塔哥拉篇》的 338e—348a 中，苏格拉底在挖苦诗歌时，明显歪曲了西摩尼德斯的意思，他的歪曲和下面这个类似的问题有关：如果我们认为西摩尼德斯希望探讨的是此世的美德的话，那他是否能说出合乎逻辑的话来。见本章注释 11 和 12。

25　见本章注释 12（及注释 11）。

26　见 Penner 1997b 之《两点说明》中的第一点。

27　见 Penner 1988 关于塔拉绪马库斯令人吃惊地赞成这样真正有利的技艺而不是“强力即正义”的看法的论述。在成熟的柏拉图对话中，他将其和实际上荒谬的立法科学观念进行了比较。见《政治家篇》295b—296a（参见《斐德罗篇》259e—262c 以及 275c—277c 关于不进行讨论就开始写作的缺点的论述）。

28　参见《高尔吉亚篇》447d—461b，特别是 449e—450c、451de、452de、453e—454b，它导向 455a。谈话过程中，其观点遭到批评。类似的见《普罗塔哥拉篇》312c—e，由于没有恰当地回答 320c—328d 伟大演说中提出的问题，在对话的其余部分讨论知识问题时，它受到了抨击。见本章第四节，亦见本章注释 14 关于手段－目的结构复杂性的论述。

么他的说服不可能是关于真正的医学之善的说服，最多成为一种看起来或者表面上像是医学之善的说服，其结果只会导致我们上面提到的不融贯。我们有理由设想，这里所设想的不融贯，是那些与苏格拉底谈话的人的思想中所存在的，且每篇不同。所以他们讨论的问题包括：勇气是什么？怎样教育年轻人最好（《拉黑斯篇》）？什么是友谊？怎样成为朋友（《吕西斯篇》）？什么是节制（《查尔米德篇》）？什么是虔诚？欧提弗罗控告他父亲时，他的行为是否虔诚（《欧提弗罗篇》）？一个行吟诗人是否拥有荷马表达的意思的知识（《伊安篇》）？究竟是有意的说谎者（阿克琉斯？奥德修斯？）还是无意的说谎者是更优秀的人（《小希庇亚篇》）？修辞学是什么？它是否是一种技艺？全能的僭主阿凯劳斯（Archelaus）是否是最幸福的人？或者换一种说法，不受限制地追求肉体的快乐，是否是最幸福的事情（《高尔吉亚篇》）；智者是什么？美德是否只有一种，而且是可教的（《普罗塔哥拉篇》）？美德是什么？它是否可教（《美诺篇》）？正义是什么？正义的人是否比不正义的人更幸福（《理想国》第一卷是否为苏格拉底观点尚有争论）？既然苏格拉底认为，除了分析所有这些类型的不融贯，从而在思想上看到自己的道路以外，不可能有任何其他方法让自己生活得好，那唯一的哲学方法
178 肯定只能是我们在这些对话中所看到的、苏格拉底式的辩证法。

基于上述理由，苏格拉底否认世界上存在诸如高尔吉亚式修辞学那样的技艺吗？同样基于上述理由，从更一般的层面上说，他的技艺概念给予技艺王国的空间，比近代观点（达到任意确定目的的客观方法）要小得多吗？[29]

现在，让我们回到政治语境更加明显的失败的技艺（伪技艺）问题。苏格拉底认为，如果在健康问题上，高尔吉亚作为顾问没有多少价值的话，那么作为个人或者政治之善的顾问，伯里克利（还有地米斯托克利）也没有多少价值，至少在下面的情况下如此：如果我们假设出现这样的可笑情况，首先，伯里克利拥有美德，但其次，他没能把美德教给他的儿子，那么根据归谬法，我们可以得到的结论是：伯里克利确实拥有美德。但这种假设得到了《高尔吉亚篇》513e—522e，特别是 515d—516d 与《美诺篇》94ab 的充分证实。在《美诺篇》中，苏格拉底和政治家的代言人安尼图斯（Anytus）（*Ap*.23e）就此进行了更广泛的讨论（92e—95a，99d—100b）。除非人们了解个人的

---

29 如果那些拥有事物知识的人打消了人们的顾虑（《高尔吉亚篇》517a 及 508c、503ab，比较《斐德罗篇》259e—262d，273d—274b），那么这种*真正*的修辞技艺是证明普遍规则的例外。世界上不存在仅仅是关于表面的善的技艺。对柏拉图来说，确实不存在相，所以也就没有关于任何表面事物的技艺。用近代人的话说，是没有现象学。亚里士多德认为，柏拉图的问题不可能是这样的，比较《动物的起源》，I，1. 639a12—15；《尼可马可伦理学》III.4，1113a5—9，特别是《论辩篇》VI.146b36—147a11。

善是什么，或者作为整体的公民的善是什么，否则世界上不可能有一种技艺说服人们关注表面的个人的善，也不存在一种可以说服人们关注作为整体的公民表面的善的技艺。我们也许可以这么说，在政治问题上，伯里克利犹如一个笨蛋，完全靠熟练地提出那些表面看来对多数人（他们并不了解这种选择到底好不好）[30]有好处的选择方案（小心避免多数人的反对）混日子，就好像在手术矫正扁平足领域中的查理·波瓦里（Charles Bovary）似的。

关于苏格拉底和柏拉图对伪技艺的看法，我们再说几句。人们常常声称，虽然柏拉图抨击了修辞学，他自己却利用修辞学攻击高尔吉亚之类的人。这种看法完全误解了苏格拉底—柏拉图抨击修辞学的原因。既然高尔吉亚式的修辞学甚至在没有觉得有必要弄清他准备谈论的主题的真相时，就可以开始发言，它就不可能是一种技艺。让苏格拉底利用任何他所喜爱的修辞手段，甚至让他误解他自己的话，那么，让他认为他可以做他正试图做的事情，却不关心他正在讨论的有关该事物的真相，是不可能的。[31]

179

因此，苏格拉底和成熟的柏拉图实际上是站在一条战线上，反对修辞学家、智者派和实践中的政治家的，其理由是，如果伦理学和政治学的第一目的——公民的美德——要得到保证的话，需要寻求真正的技艺。这种连续性无论如何不应否认，尽管我们在前文第一节提出了一些想法，认为苏格拉底的方法是改进公民的美德，而成熟的柏拉图更接近在伟大演说中普罗塔哥拉的非理智方法，而与苏格拉底无关。

4. 苏格拉底对普罗塔哥拉在《普罗塔哥拉篇》中倡导的民主派政治理论——美德可教论——的反应

在这篇对话中，苏格拉底从三个方面来反驳普罗塔哥拉：对普罗塔哥拉所说的专业知识或者技艺本身以及普罗塔哥拉关于政治技艺的解释提出疑问，反驳普罗塔哥拉的美德和知识概念。这篇对话给人的印象是（许多读者都是如此印象），它是两位哲学家之间一系列辩论的汇集。除其他方法外，用这种独特的方式让苏格拉底讨论政治技艺，还有比它更单一的方法吗？

30　关于卡利克列斯和平民，见《高尔吉亚篇》481d—482c以及510c—e、512d—513d，并请与成熟的柏拉图的类似段落比较，如《理想国》VI. 488a—489b、492c—493e。

31　类似的评论可以应用到同样无关的指责，认为虽然柏拉图攻击诗歌，他本人却是作为一个诗人来写作的，参看本章注释24。

这篇对话的内容大致如下：

(1)309a—319a：苏格拉底向一个即将成为普罗塔哥拉学生的人提出这样的问题：普罗塔哥拉要教授什么技艺？智者的知识是什么？他所教的技艺和过去各个诗人或者其他人所教的相同吗(尽管他们隐瞒了他们是智者这一事实)？在个人事务中，在政治生活的行动和演说中，他们做得成功吗？对这样一种技艺，雅典人(他们是聪明人)和伯里克利(他具有美德)显然认为是不可教的，因为：(i)在涉及专业知识时，雅典人仅允许专家发言，但在有关城邦的良好秩序问题上，他们允许任何人发言；(ii)在所有需要专业知识的问题上，伯里克利都为他的儿子们提供了教师，但并无一人是教授美德的教师，他也不能把他自己的美德传达给儿子们。

(2)320c—328d：普罗塔哥拉的伟大演说，目的是解释为什么世界上好像没有老师，因为实际上每个人都是老师——这也是为什么善人的儿子们并不比其他人具有更多美德的原因。如果情况不是这样，即每个人都具有一种在城邦中生存的东西——正义、节制、虔诚，把它们合在一起，就是美德，那世界上就不可能有城邦存在了。美德既可以通过口授，也可以通过行为，或者利用惩罚、责备、威胁、体罚，还可以利用教授优秀的诗歌、体育活动，以及让公民们习惯于把法律作为行为规范等手段，教授给人们。

180

(3)328d—334c：苏格拉底明显非政治化的反应：普罗塔哥拉真的认为正义、节制与虔诚，以及智慧和勇气是一回事吗？或者说这些美德，不管是其自身，还是在行动中，相互之间都相当不同？普罗塔哥拉认为是后者，而苏格拉底就利用下述论证开始了回击：节制、正义和智慧是一回事，而美德，在其最低要求上，和正义“非常相像”。

(4)334c—338e：苏格拉底几乎中断了自己的论证，因为对于苏格拉底的问题，普罗塔哥拉不愿给予简短的回答。

(5)338e—348a：双方达成妥协后，苏格拉底主动要求回答普罗塔哥拉的问题，普罗塔哥拉则就通过诗歌和文艺批评进行教育的问题向苏格拉底发问。就美德的获得而言，诗人西摩尼德斯在某些诗篇中提出过自相矛盾的说法吗？苏格拉底从西摩尼德斯的诗歌中引出了这么几条道德教训：第一，成为善人非常困难(这一结论实际上与普罗塔哥拉几乎普世性的理论不一致，而更多地赞同了苏格拉底的观点，即谁也不比苏格拉底更聪明，而苏格拉底并不具有善的知识)。第二，从诗中引出的两条理智主义的道德信条，显然并非西摩尼德斯的本意。[32] 它们是：成为一个更坏的人的唯一途径，就

32　假设西摩尼德斯具有某一融贯的动机。比较本章注释 11、12、24，另请参见 Penner 1992：sec.7。

是成为一个具有更少知识的人；无人自愿犯错误(在获得对他们有益的东西时)。

(6)348b—349b：苏格拉底称，由于普罗塔哥拉是那些具有美德的人中唯一能够把自己的美德教给其他人的人(而且要为此收费)，所以能与普罗塔哥拉交谈，他非常高兴。

(7)349b—360e：普罗塔哥拉放弃了(3)中所有其他观点，仅仅否认勇气即智慧的看法。苏格拉底则最终证明，勇气和智慧是同一的。他解释道，尽管一个仅仅具有信念(表象)的人，因为对未来的快乐与痛苦、好与坏的看法不同，从而在其影响下"来回"摇摆，但一个具有"度量的技艺"的人——一个具有什么是快乐和痛苦、好与坏、恐惧和信心的人——是永远不会选择错误的，所以从来不会被快乐或者恐惧或者任何诸如此类的东西所"压倒"(比较本章注释 17)。所以，智慧就是勇气。

(8)360e—362a：我们得到了一个可笑的结论：苏格拉底坚持认为，美德(正义、节制和勇气等都包括在内)即知识，但它不可教。而普罗塔哥拉坚持认为，它并非知识(勇气与智慧或者知识是不同的)，但它是可教的。因此，我们需要回溯到起点，确定什么是美德，然后再确定它是否可教。

181

我们勿需为苏格拉底所面对的这个巨大问题担心，这个问题是：他认为美德即知识，但不可教(本章第二节，原书第 173 页)。作为一个整体，这篇对话所提出的问题是关于普罗塔哥拉在(2)中提出的有关美德的民主式定义。问题本身是双重的。第一，普罗塔哥拉似乎认为，作为一个整体的成年公民的政治知识，对于教授美德来说，几乎完全足够。甚至对统治者来说，也勿需对人类之善寻求更深入、丰富的理解，因为民主政治就会发挥充分的作用，只是我们给普罗塔哥拉交的费用要做点微调。在(1)中引入的那种假定技艺中，我们所能拥有的，仅仅是个体和政治之善的无导向性的概念，而这一点，我们在高尔吉亚关于修辞学的概念中已经看到了。第二，世界上存在一种非理智主义者的方法。普罗塔哥拉认为，凭借这种方法，足以把美德传达给公民们。如果我们无法回答更深层次的问题，我们还拥有惩罚、体罚、背诵法律、音乐、体育，还有手把手的传授以及(4)和(5)所提供的方法：[33] 长篇修辞演说、诗歌、简洁的智慧探讨。我们所需要的毋宁是：对问答过程中产生的问题进行理智的、分门别类的讨论，当然不要为了不切实际的理性[34] 停止讨论，直到我们达到真理为止。当然，苏格拉底也不会赞同普罗塔哥拉的下述观点：绝大多数公民在很大程度上都是具

33　见本章注释 24。

34　参看本章注释 38。

有美德的——这个观念是苏格拉底在《申辩篇》(24d—25c)中成功地诱使美勒图斯(Meletus)说出来的,并且对其进行了嘲讽。[35]作为一个整体,这篇对话,尤其是(3)至(5)和(7)的论点是:美德就是理解,至于理解,即使是伟大的普罗塔哥拉,如对话揭示的,也有很大的欠缺。

因此,苏格拉底对普罗塔哥拉政治哲学的反应不仅本身是非政治性的,而且它所提出的如通过理智讨论之类向作为集体的公民传授美德的方法,已经存在于《普罗塔哥拉篇》自身的内容中,同样也是非政治化的(普罗塔哥拉的伟大演说除外)。值得注意的是,在通过此类苏格拉底式方法来确认真理方面,成熟的柏拉图和苏格拉底是一致的——甚至是在执行的层次上(原因又是因为不同的道德心理学),他也认为,犹如普罗塔哥拉利用这些方法一样,利用此类方法是明智的。

182

5. 柏拉图《申辩篇》和《克里同篇》的政治哲学及苏格拉底和成熟的柏拉图之间继承性的证据之四:对现实政治的态度

《申辩篇》是以苏格拉底受审演说的面貌出现的,指控他的罪名有两个:一是腐败青年,一是不信仰城邦的神,反而引入了他自己的新神。据称让苏格拉底遭到指控的腐败青年的活动,实际上就是苏格拉底的哲学活动——每天都辩证地寻求怎样才能过得最好,他的指控者明显希望能够阻止他的这些活动。苏格拉底则狡猾地宣称,他的哲学活动近乎神灵赋予他的使命,因为如我们已经看到的,当他的朋友凯勒丰去德尔斐请求神谕时,曾问过神灵世上是否有比苏格拉底更聪明的人,神谕的回答是否定的。苏格拉底声称,既然他本人对任何重要的事情都一无所知,神的意思显然是希望他去考察那些似乎拥有关于美德的知识(技艺)的人(政治家、诗人,甚至手艺人)。由于他揭露出他们并不具有知识,从而表明他本人超常的智慧,就是:人类的智慧仅仅在于他认为自己并不具有那种知识(*Ap*. 20c—23c)。这种做法可能引起别人的敌意,而且确实引起了敌意。从苏格拉底对控告人中的两人美勒图斯和安尼都斯恶作剧式的考问中,我们可以看到这一点(对美勒图斯的考问,见 *Ap*. 23e—28a;对安尼都斯的考问,见 *Men*. 89e—95a、100b 及 *Ap*. 23e)。至于有关神灵的谈话,苏格拉底声称(*Ap*. 37e—38a):如果人们认为它们具有讽刺的意思,那没有关系,因为问题

35　参看 Kraut 1984: 270—279。他认为,苏格拉底确实认为,在民主政治下,绝大多数人对善是什么或多或少有些真知。

的关键是下述情况是否是最大的善:对人类来说,每天谈论关于美德等事物,并在这些问题上考问自己以及其他人,理由是未经考察的生活,是不值得去过的。有关神灵的问题,无论我们如何设想,可以肯定的是,当苏格拉底在美德问题上考察和反驳他人时,他的陈述没有任何讽刺的意思,而且他希望所有人——富人和穷人(33b)、年轻人和老年人、外侨人和公民,尤其是那些公民(30a)和年轻人(如我们已经从他的实践看到的)——都把美德放在所有其他的善之上,关心他们的灵魂(29d—30c, 30d, 31b, 36c, 39d),并将这一点作为他一生的使命。

183 至于政治的和更一般的民事活动,《申辩篇》所描写的苏格拉底好像是一生中第一次出现在法庭中,除了他在广场上参与的那种谈话方式的演讲外,他也没有兴趣发表任何形式的演说。(我们可以设想,这种谈话方式就是我们所说的哲学对话,它们甚至被插入到诸如《申辩篇》那样的小对话中,如《申辩篇》20a—c, 24c—26a, 26b—28a 报道的那样)。《申辩篇》还总把苏格拉底的思想活动描绘成私人活动,这一次的受审不仅是他第一次出现在法庭中,而且也是第一次在公众面前提出建议,因为他如果反对那么多的不公和非法事情,那他根本活不到受审时。这句话的暗示应当是非常清楚的:为了更高的利益,肯定要容忍许多非法和不公的事情——即私下里,而不是作为政治或者制度安排的行为,一个个地和公民谈话(29d—30c, 31b—32a)。[36]要想生存,人们只能做一个私人,不要卷入政治,神谕要他抛弃的,正是这一类的政治活动(31c—32a)。尽管如此,苏格拉底仍把他的私人性质的质询——质询虽然不是在公共论坛上发表的,但肯定是在公众场合发表的——描绘成对国家最大的贡献。苏格拉底就是一只牛虻,让人们的兴趣集中在美德问题上(30e—31a)。

由此我们看到,苏格拉底对民主政治式的(甚至是寡头式的)做法几乎没有兴趣,在那里,"在经过选民,或者说在选民面前经过实质性的讨论后,在公开场合完成公共决策的制订……,所讨论的问题既有原则性的,也有纯粹技术操作性的"[37];典型的情况是,决定要在预先规定的时间内通过,[38]而且根本不考虑对立的派别间是否在有关问题上达成了共识。苏格拉底对实践的政治根本没有兴趣,他与政治的分离,在《申辩篇》中表现出来了。我们注意到,虽然他曾经担任过一届议事会议员,但从未出掌

36　苏格拉底因此而遭到 Vlastos 1994: 127ff. 的抨击。

37　卡特利奇对"严格意义上的政治"所做的归纳,见第一章,原书第 11 页。

38　关于预先限定时间问题,比较《申辩篇》24a, 37b。那里提到,一个受审者进行辩护的时间是有限制的,无论时间长短,必须确定真相。比较《高尔吉亚篇》453a—456a,特别是 455a。关于政治实践中不考虑未达成一致意见,而仅仅根据投票方式决定的情况,与苏格拉底方法之间的对照实在太明显了,勿需多论。

任何官职。[39]当苏格拉底任议事会议员时，他发现他本人必须采取行动，而且确实行动了，那就是反对公众。在议事会中，只有他试图阻止愤怒的人民大会非法审判自阿吉纽西海难归来的将军们，并对他们做出集体判决。《申辩篇》中，还记载了他另外仅184有的一次明确的政治行动。当三十僭主命令苏格拉底协助对萨拉米斯的勒昂（Leon of Salamis）进行非法逮捕时，他拒绝了。如果不是三十僭主不久后被推翻，他有可能丧失自己的生命。[40]

确实，在一个问题上，《申辩篇》表明，苏格拉底是法庭、间接地是整个民主政治的严重挑战者。因为他向法庭宣布，如果陪审员希望就审判做出任何形式的判决的话，他不会服从，因为如果他马上停止哲学探讨的话，他会被开释，可是如果他继续如此，他就会被处死（29c—30c）。这里所暗含的意思肯定是：如果雅典民主政治通过一个法律，反对苏格拉底所从事的那种哲学活动——这种事情他们完全可能已经做过了，那么他不会服从。苏格拉底所提出的这种看法（如格罗特已经看到的），毋宁说是用不那么具有挑衅性的安提戈涅（Antigone）式观点，即他会接受和热爱雅典同胞，但他将服从诸神而不是国家的命令。他声称，要么开释我，要么处死我。即使我因此要死许多次，我也不会服从命令，停止我的哲学探讨。

上述大体上就是《申辩篇》的政治思想。一方面，苏格拉底在政治上采取低姿态，以便完成他作为哲学家的使命；另一方面，如果有人干涉他作为哲学家的使命，他愿意向国家挑战；此外，当低姿态成为不可能，他成为焦点时，他宁愿冒生命危险，也不愿有不公或者不光彩的行为。如果说"关心你的灵魂"的口号表明，一方面，对哲学使命的追求使他有理由选择自外于政治的总政策，另一方面，当政治形势强迫他不公地行动时，他仍然公正地行动，那么《申辩篇》的政治思想或许可以做下面这样的理解：把对灵魂的关心置于所有事物之上，特别是参与政治生活之上；但当你被迫采取政治行动时，出于对灵魂的关心，行动要公正。[41]

39　议事会议员以抽签方式选举，见亚里士多德：《雅典政制》第三章到第四章。Rhodes 1981 对该部分的注疏称，一个人要想当选，首先必须自愿参选，才有中签的机会。如果真的如此，如果说是苏格拉底是自愿提出公共建议的话，那么历史上的苏格拉底就和柏拉图《申辩篇》描写的苏格拉底不同了。

40　三十僭主中既有柏拉图母亲的堂兄克里提阿（实际上的领袖），又有他母亲的兄弟查尔米德（Charmides）。据《书信》第八封 325c，萨拉米斯的勒昂一直是民主派的朋友，正是他们四年后处死了苏格拉底，理由是不虔诚，而书信的作者称，苏格拉底是所有人中最不应得到这一罪名的人。

41　下述情况可能是人们在政治压力下产生的不义行为损害其灵魂的一个理由：我们在前文已经看到，苏格拉底对话中出现的唯一的形式（自愿）行为，就是做人们认为是最佳方法规定的事情，而它实际上是为最佳目的服务的。根据苏格拉底那种不义行为和损害他人对自己不利的假设，要做不义的事情，就需要找到一种方法，重新申述他的理由，以让人们逐步相信，那种实际上更糟糕的事情是更好的事情。这意味着要找到人们思想体系中的前提，而这种做法将危及人们信仰体系的合理性本身——在其一生的其余日子里，这些方式都会对他造成伤害。

但是，当我们转向《克里同篇》时，情况好像突然变了。《申辩篇》有关苏格拉底对国家命令的态度明显与《克里同篇》的描写矛盾，因为在那里，苏格拉底坚称，即使他被国家不公正地判了罪，他也不应逃避法庭加于他的死刑，而应该服从判决。无论如何，《克里同篇》似乎急于提供一种关于政治义务的理论，即关于公民对国家的道德义务的理论。[42]这一理论的核心是某种"不能说服，就必须服从"的令谕，它的表现就是人格化的法律之神。据最可行的解释，这一信条要求那些处在战争中、诉讼中，或者任何其他处境中的人们：如果国家命令你做某一件事情，即使这样做不公正，那么除非你能成功说服国家采取另一种做法，否则你就必须服从国家的命令。提出这一令谕的理由是：(1)正是国家的法律使得父母的婚姻以及繁衍公民后代成为可能；(2)国家会注意让父母哺育和教育子女。（确实，《克里同篇》注意到，养育和教育，无疑还要加上亲情与利益，也证明下面的令谕是正当的：即使父母对孩子不公正，孩子仍应服从父母。）(3)因为苏格拉底已经熟悉雅典法律，当他可以带着所有财产自由前往他认为拥有良好法律的国家时，他仍然留在雅典。这一事实表明，他已经（默许）遵守法律，并遵守法庭的合法判决，即使这些判决实际上并不公正。

185

第(3)点谈到的默许也许表明，如休谟(《论原初契约》)所言，我们这里看到的是社会契约理论。但这种观点肯定不正确，因为任何对父母感激的义务都应早于任何社会契约，所以可以设想，同样对国家以及更一般地说，对契约的义务也是如此。[43]那么，《克里同篇》所说的先验的道德义务是什么？《克里同篇》这种本来诱人的描绘，不幸因为与我们已经在《申辩篇》中发现的假设的不服从而失去了基础。如果说《克里同篇》所谈的是对国家的道德义务，那么《申辩篇》则宣布了一种采取不道德行动的意向。[44]（因为可以设想，我们的道德义务，所指的就是那些我们认为不能践踏的考虑。）

如果有人仍然希望在《克里同篇》中找到我们对国家道德义务的内容，似乎有以下选择。首先，人们可以简单地认为，《克里同篇》的观点与《申辩篇》不一致。其次，人们可以设想，在这两篇对话中，苏格拉底是在对不同的听众演讲（格罗特的看法）。第三，人们可以抽掉其中不一致的一半，他们或者否认《申辩篇》威胁到真正的不服从

186

42　参见诸如 Vlastos 1973—1974，Kraut 1984：40。

43　休谟所抨击的霍布斯(Hobbs)的社会契约观念是那样一种协议观念，所有道德义务都由此而来。可是，如果对父母的感激义务先于国家而存在，那么对任何事物（甚至国家）的感激义务，包括繁衍和教育孩子而产生的义务，也是如此了。那么，为什么遵守契约的义务要有任何不同？这样，产生所有道德义务的社会契约就没有存在的余地了。柏拉图主义者一直争辩说，从我们的某些宣言产生所有义务这一观念本身就不合逻辑，见诸如库德沃斯(Cudworth)（死于 1688 年）1731：I. I—III 及《理想国》第二卷 358eff.，369bff.。《欧提弗罗篇》10a—11b(前文已有简短讨论)。

44　对于判决，苏格拉底的态度同样是挑衅和不合作(*Ap*. 36b—37a)。

（如斯特赖克[Strycker]和斯林斯[Slings]），或者否认《克里同篇》中的法律所表达的是苏格拉底真实的看法，它所表达的毋宁是苏格拉底认为有必要说服克里同的观点（如加里·扬[Gary Young]）。第四，我们可以坚持《克里同篇》是关于我们对国家的道德义务的观点，但仍可在某种程度上辩称，《申辩篇》和《克里同篇》观点一致。论证第四点的方法之一，是声称世上只能允许一种不服从存在，那就是，在"不能说服，就必须服从"时，国家禁止了人们的说服选择。这样，在"不能说服，就必须服从"问题上，当国家把它变成了一种简单的（政治或者法律的）说服时，这个例证就减少了它的哲学韵味（如伍兹利[Woozley]）。论证第四点的另一种方法，是把一个人的他人之事均等（表面的）的义务和全方位考虑（实在的）的义务区别开来（如罗斯[Rose]和罗尔斯[Rawls]所主张的），然后声称，《克里同篇》所说的我们对国家的义务，并不是全方位考虑的义务，而毋宁仅仅是一种表面义务，虽然一个人全方位考虑的义务导致他服从另一个表面的义务，服从神的命令（如恩斯特·巴克[Ernest Barker]、弗拉斯托和桑塔斯[Santas]所主张的，最后提到的那位更加明确）。[45]第五种办法是坚持认为，《克里同篇》所谈的，是我们对国家的全方位考虑的道德义务，但将"不能说服，就必须服从"的命题自由化成"试图说服，否则服从"，即认为《申辩篇》所谈的不服从终归确实属于"不能说服，就必须服从"的范畴，因为苏格拉底在受审时明显是试图说服陪审团相信，哲学活动对他很适合，因为它符合正义和他应当服从的国家的善。[46]尽管其中最有说服力的是区分表面义务和实在义务（大家公认，柏拉图从未在其作品的任何部分明确阐述过）的观点，但其他选择也都颇重要，值得考虑。实际上，在人们明确提出的各种解答中，对"他人之事均等"和"全方位考虑"之间的某种区别将具有关键作用。

到目前为止，所有提出的选择方案都把《申辩篇》和《克里同篇》作为讨论对城邦的道德义务的文献对待。根据上文对真正的（而且是利己主义的）善的评论，人们也许会思考下面的主张是否可能比上面的各种选择更有前途：抛弃那种认为《克里同篇》是关于不能说服就必须服从的道德义务的（义务）论点，转而考虑下面的可能性，即《克里同篇》和《申辩篇》所谈论的正义要求人们用纯粹目的论的术语进行解释（大体上就是假言命令，或者说是谨慎建议，"如果希望获得幸福，就做这件事。"根据苏格拉底的——甚至还有康德的——见解，每个人都确实希望幸福）。在《克里同篇》中，

187

45 有关1—4中选择的详尽阐述，见 Grote 1865，de Strycker and Slings 1994，Young 1973，Woozley 1971，Ross 1931，Rawls 1971，Barker 1918，Vlastos 1971a，Santas 1979。

46 比较 Kraut 1984 和 Penner 1997b 在这个问题上的对立。

苏格拉底所说的也许不过是，在《克里同篇》所考虑的各种背景中，损害国家实际上对你并不利（不利于你的幸福）。（犹如你的父母伤害了你，或者对你做了不义的事情，你如伤害父母，或者对他们不义，对你不会有益处。）这些背景是什么？在《克里同篇》中，它所说的就是逃亡，因此也就是拒绝服从法庭的判决（尽管不公正），尽管没有能够说服苏格拉底为什么可以不遵守不公正的判决。它所说的还有"违反"（biazesthai：51c）国家法律规定问题。就此类的拒绝"违反"来说，请比较 48e（不志愿地），49c—e（请注意，不要赞同那些你不相信的事情）。在这里，苏格拉底并不希望克里同赞同他不逃亡的决定，除非人们能够说服他真诚地相信，那个决定是最好的。[47] 这里存在的一个重要问题是，让人们自己看到真相。同样可以争辩的是他对国家的义务，尽管国家从来没有给他，实际上也没有给任何其他人提供足够的时间来完成这一伟大的工作。[48] 可以设想，我们现在看到的是一种理智主义观点。它认为，让人们合理改变其观点的唯一方式，是让他们自己看到有关的真相。宁可冒险让他人对自己不义，也不要通过进一步伤害他们的理解使他们的处境恶化以把他们唤回，因为这种恶化本身对你将是有害的。

那么，我们必须认为，苏格拉底的拒绝逃亡肯定是有益服从中一个相当极端的例证。所以，苏格拉底肯定是认为，在绝大多数情况下，如果父母或者国家命令苏格拉底做什么事情，即使命令不公正，而说服又不成功，那么对他来说，服从是最佳选择。这个结论和其中存在某些对苏格拉底来说不服从更好的情况是一致的，比如说，国家的命令强迫他做那种有损于他灵魂的事情时。如果这里所说的损害苏格拉底灵魂一事指的是禁止他从事哲学活动，禁止他"关怀灵魂"，那种包含在苏格拉底对人类之善本质探讨的工作，我们也许会得出所期望的、矛盾的结论：一旦说服没有成功，最好是总是服从哪怕是不义的命令；但当命令所强制的事情干涉到对某人灵魂的关怀时，那么最好是不服从（当然只是在说服不成功的情况下）。 188

要让这样一种观点站住脚，我们必须让隐藏在这一决定背后的显明的建议具有可行性，那就是，在人类生活中，我们最好的希望之一是对灵魂的同样关怀，而这种关怀就包含继续苏格拉底式的探讨和每天进行关于人类之善的对话（*Ap*. 38a）。我们在前文第一节所叙述的苏格拉底的理智主义，正是它的保证，因为使自己或者任何其他人成为更优秀的人——一个善于获得自己的幸福的人——的唯一可靠方式，就是

47　请与本章注释 41 比较。

48　请与本章注释 38 比较。

苏格拉底的辩证法。这种态度也解释了他在政治上的低姿态，以及忽视本人和他人所受政治的不公，而仅仅专心于私人谈话的态度。至于国家，苏格拉底的观念似乎是：我们最好是热爱它，就好像我们最好是爱自己的父母一样。当国家的命令（或者是父母的命令），哪怕是不公正的命令，没有对灵魂关怀进行实质性干涉时，对我们来说，最好是服从。即使国家的命令确实对灵魂关怀形成了实质性干涉，无法表达我们对国家（或者父母）的爱，在选择不服从之前，最好是进行说服。苏格拉底在受审时的行为给我们展示的是，如果他不服从停止哲学活动的命令，他也会进行说服。

苏格拉底所以对国家和父母的命令，即使它们不公正，也采取某种表面服从的态度，同时却宣布，他不会服从任何停止哲学活动的命令，其理由正如上述。[49]

关于苏格拉底对国家的态度，还有两点需要提及。第一，可以争辩的是，苏格拉底关于政治上最好持低姿态的信念，和柏拉图关于唯一值得思考的政治是乌托邦政治的信念之间，是有连续性的。第二，苏格拉底关于一个人最好是游离于政治之外的观点，并不意味着他拒绝给予政治家荣誉，就像人们可以给予交通工程师、公共健康官员、将军、补鞋匠和船老大荣誉一样。苏格拉底的意思仅仅是说，(1)如果说船老大把乘客平安送达目的地，他们不会到处吹嘘，好像他们的乘客因此变得更好似的

189 (*Gorg*. 511d—512d)。第二，给国家提出建议要承担风险。关于这种危险，成熟的柏拉图也非常了解，尽管这种认识很可能来自正走向生命尽头的“老朋友”苏格拉底(*Ep*. VII 324c—326b)。

6. 结论

苏格拉底和成熟的柏拉图对政治态度的不同，不在于他们是否认为政治的核心问题是关于制度的安排，而在于技艺。技艺观念对他们两人来说都是关键，他们之间的差别毋宁是程度的不同。成熟的柏拉图反对苏格拉底的理由，是宣称有所谓非理性欲望的存在，由此出发，在处理与所有其他人的关系时，柏拉图不像苏格拉底那样关注理智性的对话。也许非常不幸的是，在这个问题上，柏拉图以来的绝大部分西方哲学传统都追随了成熟的柏拉图而非苏格拉底。

---

49 《欧提弗罗篇》的目的是对一个人控告其父谋杀的做法表示怀疑，但可以肯定的是，欧提弗罗控告其父的案件，根据任何道德标准，都是相当有道理的。柏拉图为什么不选择一个不那么模糊的案子？如果我们相信下面的假设，那么这个案子肯定非常明确，那就是：即使他们曾经做过不义的事情，一个人也应热爱自己的父母，而且不应强迫他们。另见 *Prot*. 345e—346b。

第十章　试论《理想国》

马尔科姆·斯科菲尔德

1. 导言

柏拉图短小的对话《查尔米德篇》是以下述结局结束的。首先，是查尔米德是否觉得需要苏格拉底那种能治疗灵魂的“咒语”(176b—d)：

“苏格拉底，我肯定我确实需要那个咒语，对我来说，我愿意听你每天念咒语，直到你说我已经听够了为止。”

“很好，查尔米德，”克里提阿说，“如果你这样做了，那么我就拥有了一条证据，可以证明你的明智，也就是说，把自己托付给苏格拉底的法术，让他给你念咒，一刻都不离开他，无论事情大小。”

“你同样也可以依赖我对苏格拉底的追随，不背弃他。”查尔米德说，“如果作为监护人，是你在指挥我，那么我要是不服从你，那我就大错特错了。”

“我确实在指挥你。”他说道。

“那么我会按你说的去做，从今天就开始。”

“先生们，”我说，“你们俩在密谋什么？”

“我们不是在密谋，”查尔米德说，“我们已经密谋完了。”

“你们想使用暴力，甚至不给我在法庭上听证的机会吗？”

“对，我要使用暴力，”他答道，“因为是他在指挥我，因此你最好还是想想该怎么办吧。”

“那我无可选择了，”我说道，“当你们决定要用暴力解决什么事的时候，你们是不可抗拒的。”

“那就别抗拒吧，哪怕是你。”他说。

"我不会抗拒。"我答道。*

表面上看,这些对话很轻松。但在它的背后则存在着威胁。考虑到对话开始时,主要的议题是苏格拉底公开向年轻的查尔米德表达自己的色情兴趣,我们很难回避这样一个结论:最后的几句话谈论的是强奸问题。再考虑到我们已经知道,克里提阿和查尔米德后来成为以三十僭主知名的血腥小集团的重要成员,查尔米德所使用的语汇,暗示他鄙视法律和宪法程序(乔伊特[Jowett]译成"密谋制订计划"),所以,他对命令和暴力对抗之类词汇的利用,我们可以视为对他政治前途的暗示。

191

这段对话或许可以成为柏拉图对话因政治共鸣而产生难以预料的潜在后果的例证。无论其主题看来是多么缺乏明显的政治意味,它都隐含在柏拉图几乎所有的对话中。但有时一篇对话的主题比他最初设想的可能具有更多的政治性,《查尔米德篇》本身就是一个例证。就其专注于节制(*sōphrosunē*)来说,人们可以对它做纯粹或者狭义的伦理学解读,可是这样一来,我们可能就忽略了充斥于其中的贵族派亲斯巴达意识形态。除其他意图外,《查尔米德篇》批评的是体现为节制的一套复杂的价值体系,当时人们把它理解成行为上的等级(*kosmiotēs*)、清静(*hēsuchiotēs*)、尊重(*aidōs*)、被动(*apragmosunē*),从修昔底德关于斯巴达人的描写中,我们很熟悉它们的政治含义。[1]

在《美诺篇》的过渡段中,柏拉图借安尼都斯之口所说,用来总结其与苏格拉底谈话内容的最后几句话,其威胁性一点也不比《查尔米德篇》小(94e—95a):

安尼都斯:苏格拉底,我认为你太容易得罪人了。如果你能听取我的建议,那么你还是小心点为好。我要大胆地说一句,在所有城邦里要伤害一个人比对他行善要容易得多,此地也是一样,我希望你能认识你自己。

苏格拉底:安尼都斯好像生气了,美诺,但我并不感到惊讶。他以为我正在污蔑我们的政治家,还自认为是他们中的一员。他不知道什么是真正的污蔑,如果他知道的话,那么他会原谅我的。**

---

* 王晓朝译文,《柏拉图全集》,第一卷,人民出版社,2003年版,第166—167页。有改动。余同。——中译者

1 参见 North 1966: 95—107。

** 王晓朝译文,《柏拉图全集》,第一卷,第528—529页。——中译者

柏拉图预言的是苏格拉底在民主政治复兴后，安尼都斯和美勒图斯因苏格拉底不虔诚提出的控告。在本引言中对这篇对话进行政治层面的讨论，不会有任何突兀之处。整个安尼都斯部分的目的，是讨论苏格拉底和美诺一直在辩论的美德是否可教问题所包含的一般政治含义，具体地说，是争论世界上是否有任何人可以充任美德教师。在雅典民主政治的繁荣时期，那些居于领导地位的政治家中间，如地米斯托克利、阿里斯提德斯、伯里克利、美勒西亚斯(Melesias)的儿子修昔底德(Thucydides)，都不是美德教师。[2] 在柏拉图的其他作品中，这个主题也出现过，例如，《普罗塔哥拉篇》对美德和智慧的探索同样有政治意义，最明显地表现在那些包括普罗塔哥拉的伟大演说以及导向该演说的一系列对话中。[3] 192

因此，柏拉图为苏格拉底提供了交谈者，他们均是当时政治，更一般地说是公共生活中的不同关键人物。不管是好是坏，这些人都和苏格拉底联系起来了。他关于美德的讨论间接提到了公元前五世纪后期雅典政治中的一些关键时刻，而且他暗示，他们对当时贵族政治的，特别是民主政治意识形态的道德和思想基础持批判态度。对此表现最清楚的，是《高尔吉亚篇》。

2.《高尔吉亚篇》和《美利克塞诺篇》

《高尔吉亚篇》是一篇“特殊的作品”，[4] 所以值得记住，是因为它把卡利克列斯和苏格拉底之间的暴烈冲突搬上了舞台。这是一场修辞学与哲学、道德完美与追求政治权力之间的冲突。双方的摩擦创造了一些让人难以忘怀的形象：苏格拉底把自己看作一个由孩子们组成的陪审团审判的医生，而控告人是一个厨师(521e)。卡利克列斯认为，他的强人受到了弱者的压制，就好像幼狮被捕猎者驯化一样(483e—484a)。可是，对苏格拉底来说，他期望中的超人似那个被判在阴间努力用有裂缝的罐子取水装满筛子的人(493a—c)。

与《引言》部分提到的各篇对话形成对照的是，《高尔吉亚篇》更明确地把注意力放在政治学说问题上。例如，如何管理城邦最好？(520e)给城邦提供何种服务

2 这里能引出的道德含义，可以设想，是关于民主政治性质的。关于这个问题，无疑因为一系列原因，柏拉图决定利用公元前五世纪的例证来阐明。

3 进一步的论述见温顿的第四章第一节和彭纳的第九章第四节。

4 Guthrie 1975：294. 关于该对话的希腊文版本和注疏，见 Dodds 1959。有关的译文与注释，见 Irwin 1979。代表性著作有 Kahn 1983，Vickers 1988：ch.2，Penner 1991，Yunis 1996：ch.5—6，Wardy 1996：ch.3。

(*therapeia*)合适?(521a)谁具有真正的政治技艺?(*politikē technē*,521d)也许这种对政治的明确关注——其中最明显的例证,是它"激烈而直言不讳地批评希波战争以来,到公元前404年的雅典政治家,以及五年后处死苏格拉底的行为"[5]——是作为一般文艺与哲学作品明确具有的功能之一。《高尔吉亚篇》所展示的,是对话的"简洁模仿"形式,那里没有谈话大纲,没有语带讥讽的叙述者,也没有在微妙的关系模式中展现的对人物的精心刻画,那里很少有在柏拉图其余绝大多数对话中能见到的精致。193 在高尔吉亚的开场白之后,苏格拉底就开始谈论"他自己以及他在雅典的孤立,那里激烈反对对我们来说新奇的事物"(471e—472b)。[6] 在任何其他对话中(可以肯定在其他"早期对话"中是没有的),苏格拉底也许从来没有如此强势而且顽强地坚持那事实上的单线论证。可以理解的是,查尔斯·卡恩把《高尔吉亚篇》视为唯一一篇我们可以把柏拉图视为作家探索其智慧,并从摆在我们面前的作品中"读出其思想状态(即写作时的)"的对话。[7]

有些读者走得更远。在他们看来,《高尔吉亚篇》"反映了一场人格危机"。[8] 这种观点在E. R. 多兹(E. R. Dodds)——该篇对话伟大的近代版本的编者——那里得到最雄辩而完善的阐述:[9]

> 从《第七封信》看……相当清楚的是,《高尔吉亚篇》并不仅仅是为苏格拉底辩护。它同时还是柏拉图对自己生平的辩护,在它的后面,隐藏的是柏拉图放弃政治生涯的决定。从事政治,而不是开办一家哲学学校,既是其家庭传统的需要,也符合他本人的倾向(*Ep*. VII. 325e1)。如他告诉我们的,[10] 这个决定是长期内心斗争的结果,这场斗争好像给《高尔吉亚篇》的某些篇章打上了烙印。在苏格拉底关于成堆虚假证据的辛辣评论中,如果说我们能从中听到有关斗争的回响,大概错不到哪里去。这些虚假证据都来自雅典那些最优秀的家庭,波卢斯(Polus)希望把他们找来,证明苏格拉底在这个问题上错了(472a—c)。在卡利克列斯对那些逃避公共生活、"在自己的余生躲在某个角落里与三四个年轻人窃

5　Guthrie 1975: ibid.

6　Dodds 1959: 16.

7　Kahn 1988: 82.

8　Guthrie 1975: 296.

9　Dodds 1959: 31.

10　多兹的阐述是误导。根据《第七封信》,柏拉图是在经过一段时间的绝望和困惑后,认识到是哲学,而非参与政治才是真正理解政治正义的途径,而那"属于私人",哲学家的统治是救治人类弊病的唯一出路(326a—b)。那里根本没有提到"一家哲学学校"的事情。

窃私语”(485d)的人的嘲笑中，在苏格拉底最后要人们寻求一种新的生活方式，否则将不可能有真正政治技艺的呼吁(527d—e)中，我们也听到了这样的回响。

这种猜想只能是玄想，可是它确实和我们拥有的关于《高尔吉亚篇》绝对年代的其他证据相当吻合。如果我们认为，柏拉图最后放弃政治、转向哲学的决定，如我们通常理解的，是在苏格拉底死后(公元前399年)的(比如说)五到十年间做出的，那无论如何是吻合的。因为大约在公元前389年至前387年间，他第一次访问了西西里和意大利南部。在那里，他首次受到了毕达哥拉斯主义深远而直接的影响。根据他的《第七封信》，当时他对政治进行了进一步的思考。《高尔吉亚篇》可能是他对话中既显示毕达哥拉斯主义影响，又明确涉及政治实质的第一篇，很可能是在他回到雅典后不久创作的。此外，与《高尔吉亚篇》关注民主政治下修辞术作用最接近的对话是《美利克塞诺篇》，其年代可以确定就在公元前387年或前386年的《大王和约》后不久。[11] 194

现在我们该离开背景直接审视《高尔吉亚篇》的文本了。我们已经间接提到了它让人挑剔的篇幅，在三篇连续的苏格拉底式谈话中，这篇对话把对三个主题的讨论编织在了一起，其中关于修辞学的讨论是声称的主题；关于正义的争论是越来越精致，有时甚至啰唆；最后是关于幸福和善的，它的高潮是对雅典民主政治的评论，以及善在其中的无能，随之而来的是关于最后审判的末世神话。由此看来，《高尔吉亚篇》的论证结构精细而复杂，目的明确无误：正确理解修辞学所反对、哲学真正包含的内容，并且让读者在它们之间进行选择(500c)：

> 你明白我们讨论的主题，还有什么主题能比它更加严肃呢？哪怕是理智低下的人也会认真起来。这个主题是：人应当过什么样的生活？你要求我过的生活是“真正的人”的生活——在公民大会上演讲、实践修辞学、按照你现在的风格做一名政治家，而另一种生活则是把生命耗费在哲学上，弄清事物的区别。

随着柏拉图亮出自己的观点，我们看到，这一对比中的关键因素非常简单。可是，当柏拉图用对话形式提出某些根本问题时，两种立场之间的冲突就非常尖锐。如果说修辞学和哲学代表了两种不可调和的思想与论辩模式，那么苏格拉底所从事的、

11　这些关于定年的评论采用了 Dodds 1959：18—30 的详尽论证。

与不服膺于哲学方法或者目标的谈话人共同寻求真理的事业，又怎么可能有成功的希望？如果苏格拉底是想和修辞学的忠诚支持者达成某些共识，那他又怎能诉之于逻辑诡辩或者他独特的修辞策略？因为这些方法肯定会削弱任何此类协议的哲学地位[12]此外，苏格拉底用来把哲学与修辞学区分开来的两极对立序列，对一些读者来说，论证也不够充分。[13]

通过详尽阐述有关苏格拉底观点的争论，柏拉图做了某些缓和我们不自在的工作。作为一篇对话，《高尔吉亚篇》所以具有不同寻常的力量和生命，是因为关于修辞学不同于哲学的另外一种观念，是由修辞学家高尔吉亚本人、他的学生波卢斯以及雅典政治家卡利克列斯提出和阐述的，而且随后由一个叫苏格拉底的人逐一对每种新看法进行批驳，以努力论证自己的观点，并在辩护过程中锻造出为完成这一任务所需要的概念机制。粗略地说，这种概念把修辞学视为一种超级有效的政治权力工具。这种权力本质上是不道德的，而且，至少就波卢斯和卡利克列斯所言，肯定不受传统的正确与错误、高尚与羞耻观点的制约。实际上，卡利克列斯宣称，由那些天生有能力使用权力的人来行使权力，是比这些观点最初设想的美德，事实上还有正义更加真实的形式。相反，在最糟糕的情况下，哲学就是逻辑诡辩（波卢斯的看法，见 461b—c）或者低劣的修辞学（卡利克列斯的看法，见 482c—e）；在最好的情况下，也就是个教育（*paideia*）年轻人的不严格的形式，不适合成为成年人的追求（又是卡利克列斯的看法，见 485a—486d）。

对柏拉图笔下的苏格拉底来说，这是彻头彻尾的误解。他会争辩说，尽管修辞学装成那个样子，可它根本不是技艺（*technē*）或者专门技术，而仅仅是愉悦人民的技巧。它所传达的只是权力的幻觉，所推进的既不是其实践者的、也非那些试图利用它的那些人的利益。哲学所发现的，倒是真正的修辞学（503a—b，504d—e，517a）和真正的政治学（521d）。因为在真理的意义上，政治是一种真正的技艺，能够合乎理性地解释人们所关心的事情（500e—501a），也就是灵魂之善（464b—c）。它的目的是让公民向善（513d—e，521a—e），因此为立法和法庭司法所追求（464b—c）。苏格拉底支持自己的论点与反对其他分析方法的论证死死纠缠在一起。对其三篇谈话来说都关键的一种策略是对谈话人的诱导——有时是通过逻辑，有时通过“羞辱”，有时则两者都用，目的是要谈话人承认，如果权力真是权力，那就必须服从正义的制约。在

12　毫不奇怪的是，那些强调苏格拉底辩证法的特点是对人不对事，并因此对其他人会认为根本就是错误的态度宽容的人，都把《高尔吉亚篇》作为受他们偏爱的例证。比较诸如 Kahn 1983、McKim 1988 等。

13　比较诸如 Vickers 1988：ch. 2 的看法。

苏格拉底的盘问下，对那种值得钦佩而且有利的、行使权力必需的事物的把握，不可避免地具有了道德意味。[14]

但是，苏格拉底也努力利用其他方法阐述这个问题。因此，波卢斯部分有一个重要段落争辩说，只有我们做了我们确实希望做的事情，而不是我们认为的最好事情时，我们才可以说拥有权力，因为我们希望为自己得到的是真正有益的东西，而不只是看起来有益的东西。[15]如果这样来理解，那么权力依赖于对善、恶，或者幸福（*eu-daimonia*）的理解。苏格拉底接着论证说，唯一能带来幸福的，不是马其顿的僭主阿凯劳斯那样的过度，而是正义（466a—477c）。同样，一旦卡利克列斯的超人美德最终被解释成那种满足他碰巧具有的任何欲望的勇气和智慧（491e—492a），苏格拉底就能够把卡利克列斯的理论定义为粗糙的利己主义。然后它又导向下面的结论：由于善和快乐是相当不同的事物，所以人们并不能保证超人会达到善。由于达到善需要一种技艺，而要获得和创造快乐，所需要的不过是从习惯和经历产生的技巧。所以由一种技艺产生的善总是一种秩序（*taxis*，*kosmos*）。在人类灵魂中，这种秩序原则就是节制，它包容所有其他美德，因此是一个人成功和幸福的保证。不知节制的人实际上是非政治的存在，不可能有共性和友谊，也不拥有那唯一值得拥有的能力：避免不义的能力。

196

所以，对政治恰当的理解需要一种能够使人向善的、真正的技艺，所以财富和帝国就没有价值了。雅典的历史，首要的是伯里克利时代的雅典史，所以是一场灾难，原因正在于公元前五世纪的政治领袖们使公民们变得更加糟糕了——比他们开始其政治生涯时要糟糕。他们所实践的，既不是刚才描述的真正的修辞学技艺，甚至连卡利克列斯式的溜须修辞学都不是。因为如果他们成功地迎合了民众的口味，他们几乎就不会被民众驱逐了——实际上他们最后都被放逐了。至于现在的雅典，唯一实践着真正的"政治技艺"的人是苏格拉底本人。可他将被法庭处死。雅典人不可避免地接受了修辞学快餐的诱惑，而不是苏格拉底那种专家提供的道德大餐和手术（511a—522e）。

学者们曾倾向于认为，《高尔吉亚篇》的创作是为了回击某一同代作家的主张或者敌视言论的，比如伊索克拉底或者波吕克拉特斯（Polycrates），后者是《控告苏格拉

14　请注意：彭纳在前文第九章，原书第184—188页的论述中，对把苏格拉底的正义观念描绘成道德观持保留意见。

15　关于两者间差异的更充分的讨论，见彭纳前文第九章，原书第165—166页。

底》的作者，而且该演说是在公元前394年后的某个时候发表的。[16]但是，即使我们承认某一特殊事件刺激了这篇对话的创作，事件也无法得知了。在柏拉图心目中浮现的作家，除高尔吉亚本人外，最明确的就是修昔底德。[17]在将雅典人民描绘成易受演说家——他们知道如何迎合人民的怪念头——操纵方面，修昔底德是柏拉图的先驱。197 实际上，这是当时批评雅典民主的老生常谈，例如，在欧里庇德斯《乞援女》底比斯使者的演说中，在阿里斯托芬粗糙的喜剧《骑士》中，我们都能清楚地看到这一点。[18]但在批评人民问题上，没有哪一个能比修昔底德的总结更加精到，他借政治家克利昂之口称（III. 38. 4—7）：

> 你们应为此（即讨论的失败）负责，因为你们愚笨地规定这种竞赛的表演。你们经常是言辞的欣赏者；至于行动，你们只是从人家的叙述中听来的……至于过去的事情，你们不根据你们亲眼看到的事实，而根据你们所听到的关于这些事实的巧妙言辞评论，一个新奇的建议马上骗得你们的信任；但是被证实了的意见，你们反而不愿意采纳；凡是平常的东西，你们都带着怀疑的态度来看待；遇到似是而非的理论，你们就变为俘虏。你们每个人的愿望是自己能够演说，如果你们不能做到这一点的话，其次最好的就是利用下面的方法来和那些能够演说的人竞赛；当你们听到别人提出他们的看法来的时候，你们就装作你们的机智不亚于他们的；当说话的人还没有说出他的漂亮词句来的时候，你们就喝彩；你们很快就会知道一个论点会怎样发展的，但是很迟慢才能了解这个论点最后所要达到的结果。我要说，你们总是时时刻刻在寻找普通经验范围以外的东西；但是就是你们眼前的生活事实，你们也不能直接地考虑。你们是悦耳言辞的俘虏；你们像是坐在职业演说家脚下的听众，而不像是一个讨论国家事务的议会。*

但对修昔底德来说，在伯里克利领导下，情况是不同的。伯里克利自豪地宣称——修昔底德对此也衷心赞同——因为对城邦的热爱，他不仅理解政策，而且领导着人民，而且他不曾贪污城邦的钱财（II. 60. 5—6），而那些继承他的政客们"甚至让

16　更进一步的论述见 Dodds 1959：27—30。

17　本段和下一段的讨论都利用了 Yunis 1996：ch. 3—5 的内容。另见温顿前文第四章第三节和奥伯前文第六章第四节。

18　Euripides *Supplices* 409—425，Aristophanes *Knights* 752—755、904—911、1111—1120、1207—1213、1355—1357，另见 Yunis 1996. ch. 2。

*　谢德风译文。有改动。——中译者

制定政策这样的大事也屈从人民的喜好"(II. 65.10)。柏拉图则抛弃了伯里克利演说以及他因此取得成就的观点,在《高尔吉亚篇》较早的部分,他批评了那种认为修辞学指导人民的观点,而仅仅说明这样一个道理:指导属于技艺或者算术那样需要专业知识的领域(453d—455a)。当专门评价伯里克利时,柏拉图指责他引入的津贴制(即为陪审员和出席公民大会者支付津贴)把雅典人民变成了"懒汉和懦夫、饶舌者和寄生虫"(515e)。它暗含的意思是,修昔底德认为雅典民主不断堕落是正确的,但他将其归于伯里克利以后的政治家则是错误的,因为腐败的种子在伯里克利及其杰出的先驱时代已经播下了。

在《美利克塞诺篇》中,柏拉图反对修昔底德关于伯里克利演说的评价明朗化了。198 该篇最好视为《高尔吉亚篇》的姊妹篇,[19]篇幅短小。它的开头就是嘲讽性的。当时苏格拉底和年轻的美利克塞诺打招呼,后者刚目睹议事会的一次会议,正好离开(234a—b):

这个问题几乎不需要问,因为我明白,你相信自己要接受的教育和哲学已经学完了,你学到的东西已经足够了,现在可以朝着更高的目标前进,尽管你还年轻,你还是希望统治我们这些年长者,这样,你们家就总会有人出来监管我们这些人。*

在此之前,美利克塞诺实际上一直想知道的是,雅典人当年选举谁来发表一年一度的阵亡将士典礼演说。苏格拉底的讽刺随之毫不留情地倾泻而出(234c):

噢,我亲爱的美利克塞诺,从许多方面来看,在战斗中牺牲是非常非常好的事情。阵亡者尽管可能是个穷人,死后也能得到庄严而辉煌的葬礼。哪怕他并没有什么长处,发表演说的智者也会赞美他。而且演说者还不是随意用词,而事先做了长期准备。**

诸如此类。此类场合的听众——可以设想包括苏格拉底本人——都会深深地被

19　关于《美利克塞诺篇》,见诸如 Vlastos 1964, Guthrie 1975: 312—323, Loraux 1986。这里的讨论主要根据克里斯托弗·罗的初稿写成。

*　王晓朝译文,《柏拉图全集》,第一卷,第 257 页。有改动。余同。——中译者

**　同上书,第 258 页。——中译者

吸引，因为在他们的赞美中包括城邦本身以及那些仍健在的公民。“他们的赞美让我感到非常伟大，美利克塞诺，我站在那里听他们讲演，完全被他们迷住了。刹那间，我想象自己已经变得比从前更加伟大、更加高尚、更加英俊了。”(235a—b)

“这就是我们那些修辞学家的技艺。”(235c)但根据苏格拉底的意见，这实际上很容易做到，而且他接着就提供了一篇样本，据说是从他的老师、曾经是伯里克利情妇的妓女阿斯帕西亚(Aspasia)那里学来，而他已经把它背下来了。对这篇模仿演说的背诵占了对话其余部分的绝大部分篇幅。苏格拉底称，它部分来自伯里克利的葬礼演说(可是他声称，这篇演说实际上出自阿斯帕西亚的手笔)。另外的，而且是更重要的部分，来自吕西亚斯的葬礼演说。柏拉图的演说既比吕西亚斯的更加优美，同时也把同类的题材夸张到荒谬的程度(虽然在此类演说中，我们并不完全清楚界限在什么地方)，从而超过了吕西亚斯，其中最明显的例子是对雅典败于斯巴达的处理。吕西亚斯的演说和修昔底德笔下的伯里克利都认为，雅典的失败源自它的不团结，而不是缺少勇气或者技艺。《美利克塞诺篇》由此又进了一步，论证说，既然雅典不是被其他人而是它自己打败的，这个城邦就不仅拥有不可战胜的美名，它实际上就是不可战胜的。[20] W. K. C. 古思里(W. K. Guthrie)对柏拉图意图的判断实际上是，至少应该是非常准确的："就像在《高尔吉亚篇》中的论证一样，这里也是用例证说明问题，通过忠实地追随传统的葬礼演说的精神和方法，他警告人们，那种通过迎合来毒害灵魂的雄辩，存在着多种多样的危险。"[21]

199

3.《理想国》概论

关于《理想国》的创作，我们根本不知道精确的年代。[22] 此类鸿篇巨制大概要花几年的时间。《第七封信》(327e—328c)暗示，该对话的关键主张——哲学家统治者，在柏拉图第一次访问西西里时已经形成(公元前389—前387年)，至少在他第二次访问西西里前，已经为亲密朋友所了解(约公元前367年)。通常而可行的推测是：《理想国》的创作和流传是在这两次访问之间。如果我们把早期对话中的相当一部分定

20　见 Loraux 1986：140—141。如她指出的那样，考虑到下面这一点，这一观念特别富有讽刺性：对柏拉图来说，被自己打败或者过于自大是一个人所遇到的最糟糕的事情。

21　Guthrie 1975：320.

22　有关该书的希腊语版本和注疏，见 Adam 1963。译本数量众多，见诸如 Bloom 1968，Cornford 1941，Grube(Reeve 修订)1992，Lindsay 1935，Shorey 1930 等。入门性研究著作包括 Annas 1981，White 1979。

年在公元前四世纪八十年代，如果《会饮篇》和《斐多篇》的创作都早于《理想国》，那么它的创作很可能在公元前四世纪七十年代中后期。

《理想国》是一个错误的称呼。该书的拉丁文名称最终来自西塞罗在其《论共和国》(*de Re Publica*)中模仿柏拉图的尝试，它的希腊文书名是 *politeia*，该词是希腊人称呼政体、政治制度或者政治结构秩序的标准语汇，因此，用《政治秩序》也许更能反映柏拉图的原意。此外，还有一个更重要、更深刻的复杂问题。我们很快发现，这篇对话主要讨论的是正义(*dikaiosunē*)问题，并把正义设想成一种个人的美德或者道德上的优秀，即做正确或者公正的事的倾向，或者更宽泛地说，是行为上符合道德。《理想国》所做的哲学探讨就是要证明：如此理解的正义，即使它不能给普通人认可的幸福或者成功带来任何可以见到的好处，甚至刚好相反(如我们在苏格拉底被判死刑一案中所看到的)，但它是符合义人最高利益的。因此，《理想国》推进了诸如《申辩篇》、《克里同篇》和《高尔吉亚篇》等柏拉图早期作品已经开始的对正义的思考。那么，为什么它的名称暗示，它是政治而非道德哲学著作呢(如果说目前的情况允许我们使用这种有争议的二分法的话)?

这篇对话的背景在其第一页就做了交代，而且也许就已经暗示了对话标题所暗含的模糊性。对话发生的地方不是在雅典，而是在庇雷埃夫斯的一座房子里。那里是港口和经济中心，苏格拉底半推半就地暂时在凯法卢斯(Cephalus)和他儿子波勒马库斯家做客。凯法卢斯并非雅典公民，而是一个富有的外侨(经营武器制造生意)。这帮人中最愿意说话的是一个访问智者，加尔西顿的塔拉绪马库斯(Thrasymachus of Chalcedon)。可是，当苏格拉底在该书第二卷中明确转向城邦是什么的讨论时，苏格拉底的讨论伙伴变成了柏拉图的兄弟格劳孔(苏格拉底和他一起去庇雷埃夫斯)和阿德曼托斯(他们事先已经在与波勒马库斯结伴而行时遇到过)，也就是说，是雅典公民中的贵族。这样的背景不免让我们提出这样的问题：在这篇对话中，政治是中心问题还是边缘问题?[23]　200

回答这个问题的方法之一，是注意《理想国》的形式结构。第一卷之后，有一段苏格拉底式的非总结性对话。这段对话中，特别是在与塔拉绪马库斯的交谈中，尽管引入了该书其余部分进一步讨论的许多主题，但交谈者们同意，对个人正义采取一种间接的探讨方式，他们将讨论城邦中正义和非正义的性质，希望它能提供一个有启发意义的类比。第二卷到第四卷详尽阐述了一个"好的城邦"中的阶级结构。苏格拉底的

23　Bruschwig 1986 所持观点正是如此。

主张是，在这样一个共同体中，政治正义寓于社会和谐之中，而政治和谐只有在各个阶级（经济的、军事的和统治的）履行自己的，而且仅仅是自己的职能时，才能达到。然后，这种模式被应用到个人的灵魂上。对个人来说，正义和幸福只有在相互和谐中，各人履行与其灵魂相当的、应当发挥的作用（欲望、激情、理性）时，才能达到。在创造这种心灵和谐观念时，柏拉图系统阐述了一种复杂的心理动力概念。它将苏格拉底朴素的理智主义远远抛在了后面，并且预示了弗洛伊德的解释理论，尤其是该书的第八卷和第九卷。他考察了非正义的政治秩序的不同形式（突出的是寡头制和民主制，关于僭主制的篇幅最大），以及与之相适应的灵魂秩序，更确切地说，是灵魂越来越无序的状态。

因此，虽然该对话最终的目标是讨论灵魂的道德健康问题，第九卷的结语和将整篇对话引向终点的第十卷的后半部分都证实了这一点，但政治学说却在它的主要论点中占有重要地位。在第九卷的结尾部分，柏拉图又回到了义人和恶人生活的比较上，而且让苏格拉底宣称，在考虑了方方面面之后，现在已经非常清楚的是，与不正义的生活比较，正义的生活具有无法比拟的幸福。苏格拉底主张，如果我们能够把正义观念作为在我们中间建立正义城邦的范式，那我们是否真能建立一个真正正义的政治秩序并不重要。在第十卷中，他对其谈话人说："我们还没有讨论过曾经建议授予美德的最大奖赏和奖品呢。"（608c）苏格拉底认为，这是灵魂不朽的证据，而它的目的，是为末日神话做铺垫。而末日神话的目的，首先是提醒人们末日审判的存在，那时义人将得到天堂福地，而恶人将在地狱中遭受严厉惩罚。在此之后，每个灵魂进行选择的时刻就会到来。苏格拉底威胁说（617d—e）：

> 请听"必然"的闺女拉赫西斯（Lachesis）如下的神意："诸多一日之魂，你们包含死亡的另一轮回即将开始了。不是神决定你们的命运，是你们自己选择命运。谁拈得第一号，谁就第一个挑选自己将来必须度过的生活。美德任人自取。每个人将来有多少美德，全看他对它重视到什么程度。过错由选择者自己负责，与神无涉。"*

对《理想国》的这种叙述忽略了作为核心的第五卷到第七卷，它们对政治秩序观

---

* 郭斌和、张竹明译文，柏拉图：《理想国》，商务印书馆，1986年版，第422页。下引《理想国》一般依据该书，仅做必要的改动。——中译者

念(采用的是可疑的离题插叙)的探讨,远比为探讨个人正义这一表面意图所需要的要深入得多。正是在这里,柏拉图创造出一种共产主义式统治阶级观念,其中涉及招录有才能的妇女和男人进入统治阶级、废止家庭、创建由中央控制的优生计划。也正是在这里,为应对如何将他一直阐述的正义城邦观念付之实践问题,他让苏格拉底引入了哲学家统治者(473c—d):

> 除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合而为一;那些顾此失彼,不能兼有的庸庸碌碌之徒,必须排除出去。否则的话,我亲爱的格劳孔,对国家,甚至我想对全人类都将祸害无穷,永无宁日。*

当柏拉图让苏格拉底谈到麻烦时,他心里想到的首先是内战(例如 421c—423d, 462a—b, 545d—e),但毫无疑问,也包括引发了内战的腐败。如苏格拉底接着承认的那样(494a—497b),此类腐败使得公正的哲学家统治者的出现成为不可能,而且在社会受到道德无序传染时,不经意间会让所有能够在灵魂中发展出道德秩序的人的前途很成问题。只有苏格拉底能例外。 202

这里我们涉及《理想国》关注的另一个广义的政治问题。在该对话中,它曾在不同部分出现,最值得一提的是它对希腊文化范式的激进批判。第二卷和第三卷中谴责荷马的动议,第十卷中对诗人,尤其是对剧作家的攻击以及将他们从理想国中驱逐的主张,最清楚地显示了这一点。但是,这些不过是柏拉图攻击中让人更容易记住的内容。实际上,他系统攻击了希腊人关于诸神、英雄和死者的信仰;当代的音乐、舞蹈、体育以及它们的道德基础;性爱的道德性;医学和司法实践。取而代之的,是他自己严厉的国家教育体系,它最初集中在激情的训练上,但随后(在第六卷和第七卷中)就转向了数学和哲学。在柏拉图看来,如果不对社会或者人类进行由绝对政治权威发动的全面改造,我们所有奠基于心灵和思想上的理想,都没有实现的希望。

即使是卡尔·波普尔(Karl Popper)和列奥·斯特劳斯那样观点差距巨大的解释者,也都把《理想国》理解成非常保守的作品,[24]它所主张的政治观念,当然是彻头彻尾反民主的;它所提出的关于社会退化的观点,即使受到严格控制,那样一种扼杀

* 郭斌和、张竹明译文,柏拉图:《理想国》,商务印书馆,1986年版,第214—215页。——中译者

24 见 Popper 1962, vol. I; Strauss 1964; Wood and Wood 1978。

所有社会和政治变革的、层级分明的等级化共同体，而且是政治精英根本不参与经济活动的共同体，也应当被作为一种毫无成功希望的、回到梦想中的过去的虚幻企图。可是，柏拉图的药方，如果不对其文本进行深入解构，并不能被令人信服地判定为保守。因为现存的政治结构（没有任何一个希腊城邦是由根据美德选举的智者精英统治），以及通行的道德信仰和实践，几乎没有什么被保存下来。这篇对话本身的写作方式，也要求读者连续不断地转移和扩大其透视的视野，因为它关注的范围巨大，从开篇苏格拉底和高龄的凯法卢斯讨论的琐碎小事，到第五卷至第七卷中认识论和形而上学部分对哲学观念本身的柏拉图主义的阐发，无所不论。全书的高潮是柏拉图对善的形式的铺陈，他将其作为通过假设来追求和理解的最终目标。在关于洞窟的明确象征中，《理想国》提出了自己关于进步的比喻。我们就像被困在地下的囚犯，所能看到的只是映在墙上的闪烁不定的影子。我们所需要的，就是把自己从思想的枷锁中解放出来，完成转变，从而使我们能够逐步超脱于世俗之上，见到阳光。到那时，经过一系列痛苦的改造，我们也许能够理解善的意义，并了解如何解释所存在的一切。

203

综合上述，柏拉图希望说的好像是：如果你希望恰当地思考正义问题，那首先要对其他所有问题进行激进思考。虽然第二卷正式引入了关于城邦正义的讨论，以说明个人的正义，但结果它变成了一个转变社会的理论药方。可是，这个任务本身又引起了其他问题，从而有了第五卷到第七卷更富雄心的智力之旅。对话最后又回到了起点。但那个已经从善的考察中得到满足的哲学家，不可避免地会触及正义中有何善的问题，心情也不同于某个仍在努力找寻对个人有利的观念的人，这种观念曾被用作界定本原问题的条件。

在接下来的对《理想国》更详尽、稍许带点评注性的叙述中，我无意引入该对话中存在与提出的所有政治理论问题，也无意就它们进行争论，尽管在脚注中会对某些问题进行说明，它关注的是柏拉图铺陈其关于正义这一基本问题的方式，接着会就它关于城邦的玄想的主要线索提出一些建议，目的是逐步而迂回地为该问题提供一个答案。

4. 问题

该问题首先是在第一卷中明确的，其论证风格颇不同于《理想国》的其余部分。[25]

25　关于第一卷，见莱恩前文第八章，原书第155页注释4。另见 Annas 1981：ch.2。关于塔拉绪马库斯的立场，见 Chappell 1993，Algra 1996，Everson 1998。

这是一篇"苏格拉底式的"诡辩对话：一连串发言者的观点遭到苏格拉底的交叉考察，而且都有不足。这是我们已经熟悉的方式，比如《拉黑斯篇》和《查尔米德篇》，更不用说《普罗塔哥拉篇》和《高尔吉亚篇》了。全书并不是在形式上的悖论中结束的。虽然它让苏格拉底和塔拉绪马库斯最后达成了一致，认为正义的就是幸福的，不正义的是悲惨的，尽管他们也认为，悲惨之中，毫无益处，只有在幸福中，才有益处；可是，这种一致是片面的，因为塔拉绪马库斯心中所想的答案，并不是他提供的。无论如何，苏 204 格拉底也承认，他也不满意，因为他们一直努力要确定正义到底是智慧还是愚蠢，并想在他们了解它是什么之前，确定正义是否是某种有利可图的东西，从而能使一个人幸福。

第一卷中的三人谈话方式让人回想起（无疑是有意为之）《高尔吉亚篇》。凯法卢斯是一个老人，他比高尔吉亚更早地从谈话中解脱了出来，他的"继承者"波卢斯与凯法卢斯的后人波勒马库斯相当，后者是传统的"帮助朋友、伤害敌人"的正义观的代言人。然而，两者之间最明显的雷同之处存在于塔拉绪马库斯和卡利克列斯之间。像卡利克列斯一样，塔拉绪马库斯是粗鲁、冒失地加入到谈话中的；像前者一样，到谈话结束时，他正生着气，拒绝谈任何事情，仅保持着象征性的参与。与卡利克列斯一样的还有，塔拉绪马库斯的作用是充当尊重传统正义观的批评者。而在这两部对话中，这种批评都和苏格拉底有关，所不同者是批判的角度不同。卡利克列斯支持的是一种天然分层的正义观，它导向的结论是强者应该统治弱者。而塔拉绪马库斯对所有关于正义的谈论都持一种犬儒式的还原观，他提出的看法，是对实践政治所表达的政治话语的道德化注脚。由于他的加入，《理想国》的道德论争随之明确转向了政治。

塔拉绪马库斯关于正义的解释，所用的术语不是个人美德意义上的 *dikaiosunē*（公正），而是 *to dikaion*（正义）。当人们要他详尽阐述其正义不过是强者的利益的观点时，他进行了一场政治化的分析。每一种政制都根据自己的利益制定法律，民主制制定民主的法律，僭主制制定僭主式的法律，依此类推。所以，正义就是占统治地位的制度的利益。对塔拉绪马库斯来说，把道德作为某种个人认同的要素——人的特性——来赞同或者讨论，没有任何意义。我们只能把它理解成一种行为，一种符合某一政治权力所颁布的法律，而且为其利益所需要的行为（338c—339a）。

对塔拉绪马库斯的意见的讨论，一直集中在政治上。至于统治者是否能正确地发现自己的利益所在，他坚称，只要他们实践着一种统治的技艺，他们就可以做到（340d—341a）。这就为苏格拉底分析他关于统治性质的观点开辟了道路。苏格拉底问道，各种技艺是一般地有利于他人利益，还是仅仅为那些实践者的利益？赚钱是

否是进行统治的技艺中的一个基本要素？诸如此类的主题，在《理想国》后续各卷中仍作为核心问题反复出现。这场辩论，与《高尔吉亚篇》以及柏拉图绝大多数早期对话一样，反映了公元前五世纪的思想背景，当时的人们习以为常的看法是，一种技艺，205 如果要让人们作为严肃而有效的人类职业对待的话，任何实践活动都必须作为一种技艺加以练习。[26]苏格拉底和塔拉绪马库斯几乎完全是通过类比进行论证的。例如，关于医学的利他性，塔拉绪马库斯反对把它类比为绵羊和牧人的关系(341c—347a)。尽管柏拉图让苏格拉底最后赢得了论战，但绝大多数读者仍会怀疑这就是解决统治是何种实践类型的最佳方法。

第一卷以苏格拉底一系列匆忙、有时是狡辩式的结论结束，目的是反驳塔拉绪马库斯所提出的更进一步的看法："不正义的事（随后被重新命名为"良好的判断"[*eu-boulia*]）只要干得大，是比正义（被理解成守法行为）更有力、更如意、更气派。"(344c)后来，苏格拉底用具有更强政治倾向性的分析，再度支持了这一论点。在第二卷的开头，格劳孔主动代替了塔拉绪马库斯的地位后，有关巨吉斯戒指的神话清楚地表明，他所赞扬的不正义的本意，是佩服那些利用对法律规定的普遍认可而为自己牟利。塔拉绪马库斯论证说，最高明的自利者是僭主，那个利用制度而取得成功和实现野心的人，实际上攫取了最高权力，奴役了公民，却因为其彻底的不正义而受到敬畏，并被认为是幸福的。

格劳孔版本的塔拉绪马库斯观点引入了社会契约观念(358e—359b)，因此比那个由塔拉绪马库斯本人阐述的看法更加完善。[27]这一理论认定法律起源于先天，因此正义被理解成服从法律。通过考虑下述对应关系，它才能得到最清楚的阐述。它所代表的是理性行为者选择的秩序。根据这种看法，在与他人交往时，他可能采取下述不同行为模式：

我对他人的行为	他人对我的行为
(1)为恶	非报复性
(2)克制为恶	克制为恶
(3)非报复性	为恶

富有理性的人会选择(1)而不是(2)，因为善就是追求个人自己的私利，如果必要

26　见诸如 Schaerer 1930，O'Brien 1967：ch.2，Irwin 1995：ch.5，Parry 1996；另见彭纳前文第九章第三节。

27　本处的叙述采自 Denyer 1983。关于公元前五世纪的背景，见温顿前文第四章第一节。另见泰勒前文第五章。

的话，就以牺牲他人的利益为代价。但是在大多数情况下，弱点和必要性要求(2)成 206
为他们愿意选择的目标，因为实现(1)的机会很小，而且相互之间相距遥远，因为普通人地位不够强大，不可能对付他人而不受报复。如果(2)得不到保证，那就存在这种可能性，或迟或早会出现(3)为结果的情景。但(3)是无论如何必须避免的，因为忍受他人的恶远远超过因为恶而得到的善。因此，为防止(3)的出现，理性的人就达成一个协议，规定每个人都停止为恶，条件是所有其他人也都这样做，也就是说，这是一个保证(2)的契约。可是，如果我们考虑到，假如有些人非常强大，强大到可以为恶而不用担心遭到报复时，那么明显的是，(1)还是反映了人类追求的善、以(2)为代表的、与同等对待的普通的善相对的善的性质(359b—360d)。一个像巨吉斯那样的人，那个具有可以随意不让他人看见自己的能力的人，会简单地选择(1)，因为他知道，他能连续做到这一点。总之，他会作为一个不劳而获者利用现存的制度。[28]

巨吉斯片断将格劳孔引向关于义人和非义人生活的比较，它又成了《理想国》其余部分潜在的关注对象，而他选取了两者的极端进行比较。不义的人被想象成这样一个人：他像巨吉斯一样，拥有他达到目的所需要的所有能力和资源，此外，他还享有正义的美名。相反，义人则被认为不义，而且会成为所有可以想象的身体伤害的牺牲品，其最极端的形式是被钉死在十字架上。试问哪一个更幸福？

阿德曼托斯关于民间对正义和不正义行为态度的详尽分析，补充了格劳孔的观点(362e—367e)。该考察的目的是要证明：它们没有显示出任何迹象，说明正义是人们内在的需求。首先，人们关注正义或者不正义带来的名声，不管此生还是来世，人们主要关心的是，其他人认为他是正义还是不义的人。其次，普通人和诗人一致描写过赞同正义、批评不义的情况，强调正义辛苦而沉重，不义则甜蜜、轻松，且有利可图。一个恶人，如果富有而强大，会得到尊重，而一个弱者和穷人，即使很有美德，也会遭到侮辱。第三，也是最突出的，人们认为，诸神青睐恶人，而把不幸送给善人。宗教已 207
经发明了各种办法，以使我们远离我们可能从前犯过的任何不义行为(366a)：

> 如果我们是正义的，诸神当然不会惩罚我们，不过我们得拒绝非正义的利益。如果我们是不正义的，我们保住既得利益，犯罪以后向诸神祷告求情，最后还是安然无恙。*

28　当然，对塔拉绪马库斯来说，无论什么类型的统治权力，都是成功的不劳而获者。

*　郭斌和、张竹明译文，第54页。——中译者

从所有这一切看，任何年轻人都会得出这样的结论：生活的最佳策略，是树立正义的假象，但实践着非正义的勾当。

在格劳孔和阿德曼托斯重述塔拉绪马库斯的观点时，柏拉图让他们揭示了策略的作用。他们的介入，是为了阐发他们本人支持的观点，但遭致苏格拉底远为强烈的反击，其程度远远超过第一卷的陈述。他为了正义的缘故颂扬正义，并颂扬它所带来的结果及其美名。他已经表示，根据他的看法，那种善不仅因其本身的原因值得追求，而且因为它所产生的结果，而不仅仅是如契约论者分析的那样，是因为某种因必要而被迫实践的东西。更具体地说，苏格拉底的论证需要表明，“如果它们（即正义和非正义）在灵魂中存在的话，那么它们各是什么？具有什么样的力量？”（358b）或者说，“正义和不正义对它的所有者，有什么好处，有什么坏处？”（367b）《理想国》其余的二百五十页，就是对这一挑战的反应。它的注意力集中在个人和灵魂上，但对塔拉绪马库斯正义观的充分反应，几乎不可避免地也要涉及政治问题。

5. 反应之一：第一种模式

格劳孔和阿德曼托斯对难题的解答占了十余页篇幅，他们的论证整齐、完善、结构明晰，有非常严肃的哲学成分，浓缩于其中的正义观可追溯到智者派，特别是安提丰的《论真理》和《西西弗斯》残篇。[29] 但是，柏拉图已为自己的辩证法而借鉴了它，而且我们可以猜想，还对它的理论结构以及修辞学铺陈进行了天才的细化。他借苏格拉底之口所做的回答，内容和方式都令人震惊。

我们本来期待苏格拉底会像支配第一卷的风格那样，再度对谈话人的观点进行交叉剖析。可是，苏格拉底转向了一种玄想方式，而且在后来的对话中一直如此。如果我们把它与反对论证或者格劳孔和阿德曼托斯的论证过程进行比较，其反差让我们难以想象。在那本应提出条理分明、结构紧凑的一系列观点的地方，苏格拉底——暂且让我们局限于第一卷到第三卷——却抛出了一篇散漫的、很大程度上是描述性的故事，谈论一个好的城邦可能是什么样子，对于卫国者或者军事专家来说，什么样的教育和生活安排对于他们才是合适的。这些卫国者将从事军事活动，（随后的叙述表明）他们还将管理城邦。这个故事的观点以及总体逻辑结构在某些方面是模糊的，在某些时候，它似乎明显随意，它的某些观点和建议几乎不值得严肃对待。在某一个

208

29　见温顿前文第四章第一节。

环节——出现在后来的第七卷中——苏格拉底似乎对自己进行了温和的自我批评。“我忘了我们不过是说着笑话玩儿。”(536c)对他给我们提供的例证，“玩”似乎是恰当的定义。柏拉图也强烈要求我们放松心情，暂时忘掉证明和反证明之间激烈的斗争，相反要问问我们自己“万一”的情况，如果这种风格一直如此，那我们就明显是在众多岔道上追逐几只野兔了。可以设想，对这种方式的合理推动，只会在后面出现。

苏格拉底首先讨论城邦的决定也让人吃惊。如《申辩篇》描述的，他的使命集中在对灵魂的关怀上。不管是柏拉图早期对话的总体内容，还是他以前所写的涉及政治主题的对话，突出的是《克里同篇》和《高尔吉亚篇》，这种关注都有明显表现。《理想国》第一卷以讨论正义终篇，并把正义界定为使灵魂很好发挥作用的事物。因此，当格劳孔和阿德曼托斯要求展示正义所具有的力量在于它存在于人们的灵魂中时，他们和我们都期待着得到一种和我们所得到的颇不相同的一种事物。苏格拉底提出了一个类比，以证明其首先讨论城邦的正当性。如果某些东西是用小字母写的，很难辨认，那么，如果人们找到了在更大的物体表面、用更大字母写的同样内容的书信，那我们就可以恢复其内容。在掌握了大字版本的内容后，读者就能返回去读小字母了，以核实它们是否是一回事。关于正义的讨论也是如此。一个城邦完全可以像个人那样，用正义来形容它，而且它规模更大，所以城邦之中可能存在比个人更多的正义，而且更容易找到。这个论点并不具有多强的说服力，而且它还面临这样的问题：城邦所表现的正义是否和个人的正义是同一类型的事物。城邦可能比个人更能表现正义的观念，至多在某些趣味和相关性的界定上有问题。但是我们也许应当先放下我们的怀疑，转而考察柏拉图要我们与之戏闹的诸模式中的第一种。[30] 209

他肯定让苏格拉底以这样一个基本问题开头：为什么城市首先产生？苏格拉底提供了一个简单的答案：人类无法自给自足，可如果他们要过上文明人的生活，却有许多需要得满足(369c)：

> 因为人们需要许多东西，因为一个人出于需要招来了第二个人，而第二个人出于不同的需要招来了第三个人，于是许多人聚集在同一个地方，作为伙伴和助手居住在一起。我们把这个共同的定居点叫做城市。*

30　下文关于“经济城市”的论述根据 Schofield 1993 写出，它在柏拉图观点中的地位常让人疑惑。见例如 Annas 1981：77—79。

*　郭斌和、张竹明译文，第 58 页。——中译者

然后，苏格拉底就想象，他和他的谈话人借“逻各斯”，也就是说，用话语或者理论，建立一座城市。在着手处理这一任务时，他求助的关键原则是专业化概念。满足我们众多需要的最好方式，是在相关的技艺方面，聚集尽可能多的专家，原因是一个对其职业有天分的专家，比一个非专家，或者比一个从事多种职业的人做得更好。

乍一看，一个规模极小的共同体要确实满足基本需要，无论如何有了下述人员可能就够了：(1)一个农夫、一个建筑师、一个织工和一个制鞋匠。但是，对专业化原则的进一步思考，表明人们或许关于可以成为微型城市的观念仍不稳定，因为根据那一原则，那些为文明生活生产基本必需品的工具只能在另外一些人手中，于是产生了(2)即第二批的专家如铁匠、木匠和牧人等。而(2)反过来又产生了对(3)的需要，即从事进出口贸易的人员，因为前面已经提到，在城市中实行的是专业化原则，仅依靠当地的资源可能无法支撑。但(3)即进出口商的存在又产生了进一步的需要(4)，因为需要更多的农夫和手艺人以满足国内外消费者的需求。而(4)反过来创造了对铸币和市场的需要，于是(5)即中间人产生，以管理市场，而市场为(6)提供了存在的条件，这些人是为挣钱出卖劳力的苦力。经过诱导，阿德曼托斯同意，现在他们的城市已经“完善”(*telea*)了(371e)。

在创造这一令人炫目的，而且是令人惊奇的一系列原创思想时，相对于该对话的战略目标来说，柏拉图希望表达的是什么？它们是某种可以被称为经济概念的发明，210 某种关于市场的形而上学式推理。但一直以来，这一点几乎没有得到注意，在某种程度上，他们没有注意它也是正确的，因为在《理想国》和任何其他对话中，没有任何内容表明，柏拉图把理解经济视为一项因其自身的重要性或某种有独立价值的东西需要进行的工作。

更好的理解是把该段作为不同程度的铺垫或者挑战。[31] 首先值得注意的是它对正义问题的影响。阿德曼托斯刚刚对城市现在已经完善的建议表示“也许”，苏格拉底实际上就把这一点明朗化了(371e—372a)：

> 那么在我们的城邦里，何处可以找到正义和不正义呢？在我们上面所列述的那些种人里，正义和不正义是被哪些人带进城邦来的呢？
>
> 我可说不清，苏格拉底！要么那是因为各种人彼此都有某种需要。*

31　一般的论述见 Vegetti 1995：11—18。

*　郭斌和、张竹明译文，第 62—63 页。——中译者

读者可能比阿德曼托斯更清楚，而且能够抓住引入专业化原则那一段的要点。我们可以把专业化原则具体化为：当人们需要其他人制造和提供的产品时，最理想的情况是，每个人都专心于一种其天分最适合他的那种工作或者功能。专业化原则所预示的，在第六卷中成为城邦和灵魂正义的本质部分。实际上，在那一段中，苏格拉底回顾了我们现在正讨论的这一段，当时他暗示，关于正义的答案"似乎这个东西从一开始就老是在我们眼前晃来晃去，但是我们总是看不见它"(432d)，然后他就特别提到了这个规则，"每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。"做自己的事情，不要介入不属于自己的事情，正是正义的含义所在。在其关于经济的阐述中，柏拉图为什么不从开始就扣住这一定义呢？那无疑是因为，在政治结构就位之前，他必须先把除了经济之外的其他职业——军事的和管理的职能——引入到讨论中，这样一来，在将来论述个人正义理论时，他就可以将其与灵魂的结构进行类比。如我们将看到的，在触及该问题之前，他还有其他自己希望探索的问题。就当时的情况来说，对他的意图来说，他只要暗示经济讨论和正义问题有关就足够了。

211 苏格拉底所描述的经济共同体是"理想"城邦吗？这是该段落提出的第二个问题，在当时的语境中，柏拉图对它的讨论比第一个要执着得多，尽管许多真正的工作仍要读者去做。他让苏格拉底带着讥讽口吻，描述了公民将享受的美妙生活，其话语让人回想起克罗诺斯黄金时代的神话(372a—d)。格劳孔知道，自己已经被吸引住了，加入了讨论，想知道饭菜里是否有点调味品，然后，他建议添上睡椅和桌子，这样吃起饭来更加舒服。对于这个建议，苏格拉底的反应是喜剧性的发作。他把格劳孔的评论解释成是要把城邦变成专注于奢侈享受的城市，已经感染了非正义疾病。他用某种嘲讽性的口吻——它让人想起文化史所发明的诸如埃斯库罗斯《被缚的普罗米修斯》的主题——假装这是要引入一大堆"多余"技艺，而不是关注文明生活的必需品。例如，他提到了画家、音乐家、诗人、吟游诗人、演员、舞蹈家、剧场代理人以及香水制造者，此外还要加上奶妈、保姆、理发师、厨师、糕饼师和医生。这通发作之后，苏格拉底的论证不再那么像玩笑了，他首先注意到，一个意在无所不有的城邦，不可避免地会成为扩张主义者(372e—373e)，由此引发了战争(373e)。总体上看，这一部分篇幅太小，修辞色彩过浓，无法提供关于非正义的深刻分析。然而我们还是应记住它所提供的暗示：毫无节制的欲望是让奢侈的城邦发狂的根源。

那种认为经济城市是淳朴乡村的样板和道德健康范式的看法，是地道的幻觉。苏格拉底真正想说的，而且明显有意如此说的，是专业化原则的实行无可商量。乍一看，它好像为了这个微型共同体的存在，允许派生职业，以满足文明生活的基本需要。

但是，考虑到他对该原则持续不断的尊崇，我们很难看出，为什么这个微型共同体不应该扩张成一个大的都市中心，受国际贸易以及工资劳动市场支配的大都市。如康福特(Cornford)指出的，那种以为拥有发达的市场经济的社会就会成为黄金时代的理想共同体的假设，不过是“对所谓原始自然状态多情的怀乡病的讽刺”[32]。随着零售商和工资劳动者的引入，苏格拉底暗示，城邦已经“完善”了。但他认为，“这些人的心灵根本没有资格成为我们的共同体的成员，但他们拥有从事体力劳动需要的强壮”(371e)，所以，他已经明确表示，他不可能赞同他刚才所描述的那种社会。

212

第三个问题是苏格拉底观点的理论地位。它没有提到要塞、军事能力、宗教、政府职能机构、为参与政治和司法判决所需要的设施，而在许多“城邦”一词的使用者看来，它们是对一个城邦非常重要的因素；它也没有努力在城邦的框架内确定家庭以及族群再生产的地位。那些熟悉早期政治理论的当代读者也许会感到巨大的震惊。在《普罗塔哥拉篇》中，普罗塔哥拉关于文明起源的解释(321c—323a)可能是柏拉图以智者派的资料为样板创作的，[33]它用我们在这里似乎听到的话语，描述了早期人类在制造业方面的成就。但是，它把这些成就如宗教之类作为城市建立前已经存在的东西。对普罗塔哥拉来说，如果缺少了政治和军事技艺，城市的存在是不可能的。因此，《理想国》的经济城市排除了那些在《普罗塔哥拉篇》中被合理地视为对城邦存在必不可少的因素，而包括了那些《普罗塔哥拉篇》可能合理地认为属于前政治的因素。

柏拉图在这里玩的把戏不容易识破。注释家们同意，关于城邦产生的讨论(369a)并不表示对文明或者城邦起源的先验的历史建构或者发生学分析。如康福特所说，当柏拉图在《法律篇》第三卷中对政制和法律的起源进行假设的历史叙述时，它所遵从的是另一条相当不同的道路，而且其基础是几乎完全不同的一系列观念。[34]因此，我们并不能因为卫国者是在城市完善后引入的，就推测他也相信，战争和军事艺术的发展比经济活动出现得晚。如果柏拉图不是在历史意义上讨论，那么他是否希望表达对战争和经济的关系的看法？对经济完全是为满足基本需要的城市来说，它根本没有侵略的动机(373b—c)，与那种喜好奢侈和具有无限获得欲的城邦恰成对照吗？因为后一种城邦不可避免地会有在其他共同体领土上进行敌对行动的设计(372e—373e)。这种看法肯定更符合原文的意思，但它不会是全部，甚至不是其中最重要的部分。我们可以抛弃那种不可能的假设，即只是那种对国外奢侈品的需求，而

32　Cornford 1941：59.

33　有关的讨论见 Cole 1967，Guthrie 1969，Kerferd 1981 等的著作。

34　Cornford 1941：59.

不是对更基本产品的外国货物的需要可能导致战争。更重要的是，柏拉图随后关于卫国者的讨论，是以专注于奢侈品的经济为前提的。相反，在其关于清教徒式制度的叙述中——这种制度是为教育他们而提出的——他让苏格拉底评论道，谈话者一直在试图清除他们前面作为奢侈城市已经描述过的那些东西(399e)。这是地道的与前提不合的推论(*non sequitur*)，因为根据柏拉图的看法，在获得高级生活的欲望中，军事不是第一位的，他们存在的目的，是为了保卫高级生活。这种与前提不合的推论明确强化了我们的感觉：在经济阶级之后引入武士，与经济和战争关系这一理论核心并无多少真正的联系。[35]

213

目前看来，最好的结论是：柏拉图肯定已经意识到，他用自己的特定术语具体论述的封闭的经济城市，不过是人类活动一个层面上高度抽象化和虚拟化的模式。该模式的这些特征所表达的，在他的论证中确实发挥了他所期待的作用，那就是，明确了正义的性质。但作为一种我们试图让自己遵从的理想，他的设计有缺陷。它阐明的是有限的关系体系，不是一种可以模仿的生活方式。但是，这些论述范围上的局限，恰恰使它成了我们进行思考的优秀范式。

6. 反应之二：因果故事

专业化原则要求，如果城市要为战争做好准备，那就必须有一个专门受过训练的阶级来从事战争。这些专家被称为卫国者，而且柏拉图通过与看门狗的类比，还就他们的特点提出了一系列看法。但是，虽然柏拉图的叙述从来没有忘记这些卫国者在防御外敌的战争中的作用，可是那并非其主要特征。柏拉图就应当如何教育卫国者做了长篇大论(375—412)，可是军事上的美德或者技艺并不是他关注的核心问题。因为在紧接着的篇章中，卫国的观念服从于某种灵巧的调度，而它让我们对整个观念产生非常不同的理解。[36]

划归"卫国者"最重要的行动方式是统治或者管理。如此设计的目的，显然是为防止公民拥有过多权力，从而在内部对城邦福祉产生威胁。那些最初被称为卫国者

214

35　据 Clay 1988：26，柏拉图在讨论理想城邦时以奢侈品和战争的引入开始，是要"表明最初的不正义行为是产生于卡利波利斯(Kallipolis)奠基之时"，所以他就把"唯有在一个不正义的社会中，哲学如何成为可能"的问题"强加给了我们"。但这种所谓的解构暗示在《理想国》的后面从来没有出现过。

36　有关《理想国》更充分的讨论，见 Nettleship 1914：ch.5，Barker 1918：ch.9(他正确地强调了它与斯巴达的联系)，Vegetti 1995：261—356。

的专家，现在都被作为年轻人对待，他们的军事职能被定义为“有助于统治者的决定”（414b）。统治者本身将从全体卫国者中选出，因为他们的智力和道德素质使他们成为“坚持原则、孜孜不倦为他们所认为的国家利益服务”（413c）的人，在这个意义上，也就是好好地保卫他们自己及其所受的教育，因为这样一来，一个人就成为“既对他本人、又对其城邦有用的人”（413a）。换句话说，对新的活动形式的承认，是将保卫作为样板，最终，作为一种活动的保卫被解释成对保卫的表达，而这种保卫又被理解成一种反思性的心理倾向。

就其所有叙述强调卫国者灵魂的素质来说，柏拉图的典型分析模式是从外向内、从效果到原因、从行为到倾向。[37] 柏拉图用两个篇章设定了讨论的框架，强调卫国者需要把他们所拥有的、内在对立的两种特点——柔弱（反映的是哲学的冲动）和野蛮（一种激情特性）——协调起来（375a—376d，410a—412a）。因此，他宣布他的目的是要制造一个和谐问题。最初这一问题似乎无法处理，主要问题将由他的教育措施解决。这样，他预示了他最终把个人正义定义为心理和谐的观点，这种和谐包容了灵魂中的欲望、理想和激情三个部分。所以，希望通过研究城邦来理解灵魂中的正义的方法，所得到的结果是比最初预料的更加软弱、也更加复杂的过程，经济城市模式和为卫国者设计的教育计划都对那一目的有所贡献，但途径相当不同。

可是，教育部分开头所提出的明确建议是：对教育的讨论有助于我们发现正义和非正义如何在城邦中兴起（376c—d），但它究竟对这一目的有多大帮助，并没有马上显示出来。也许我们应当把柏拉图强调的重点放在城邦中正义和非正义因果性的起源观上。在进行讨论的早期，他让苏格拉底评论说：“凡事开头最重要。”（377a）这番话的语境是：当时他们讨论的是用故事教育孩子的问题，认为要从他们小时候开始，那时他们易受陶冶，故事塑造了他们，他们接受到灵魂中的故事会在心灵上打上烙

215 印。所以，苏格拉底不断努力的目标，是通过令人印象深刻的对荷马及其他诗人的批判，确立他们应该听到的恰当的故事类型，因此，它的政治目的很快就暴露出来了。[38]

主要的批评最初集中在荷马和赫西奥德关于天庭中战争的叙述，指责那里有下一代的神灵阴谋反对他们的前辈，各个神灵之间相互仇恨，神灵和英雄以及他们的族人相互之间的全面敌对。但那些将保卫城邦的人必须“坚守这样的信念：陷入相互仇恨是极端羞耻的事情”。（378e）诸如天庭战争之类的故事，即使它们是真实的，也绝

---

37 参见 Lear 1992。

38 关于对诗人的批判，参看例如 Ferrari 1989 的著作。

不能让孩子们听到，这样，那些未来的卫国者才会相信“公民之间根本不存在相互敌视的情形，而且这样的事情是不虔诚的”(378e)。在讨论过对卫国者的教育后，苏格拉底建议，让所有成年公民听到下述故事比较可取，“一个光荣的、虚构的故事，在最理想的情况下，它甚至能够说服包括统治者在内的所有公民，如果达不到这个效果，那就说服城邦里其他的人。”(414c)或者(如格劳孔认为的那样)，至少或许能够说服下一代，也就是那些还是孩子的、所以容易受故事熏陶的人。这个“虚构的故事”有时被译成“高尚的谎言”，成为苏格拉底以及其他对话人正在建立的城邦的宪章神话，而且据说最初发端于腓尼基。由于这个故事教育人们，他们全部都是“大地哺育和塑造的”(414d)人，因此，都是一母所生，所以，它的主旨是所有公民之间天然的兄弟联系。接着，苏格拉底提供了一个补充性解释，声称由于他们是由不同金属制成的，所以他们属于不同的阶级，并且警告说，如果那些由黑铁或者青铜制造的、天性适合于做农民和手工业者的人成为卫国者的话，城邦将有灭亡的危险。但是，他屡次在这类故事中灌输这种信念的主要意图是清楚的，那就是让公民们“更多地关心城邦和互相关心”。

这里进一步对有关正义的问题进行了一系列暗示，它们是因为那创造了社会和谐的相互关怀而产生的。柏拉图把这个结论和他关于塑造人性的虚构故事及其作用联系起来的事实，表明它更加复杂：只有人们坚定地相信这是事物的自然秩序，共同体内公民的相互关心才能实现。后来的一段文字证明，这就是他的看法。当苏格拉底提出如下问题：如果对话人为其他城邦进行立法，它应该详尽到什么程度时，他评论道，只要教育和抚养这件大事得到“保证”，所有其他事情都不重要(423e)，因为所有其他事情都由此而来。这就好像是柏拉图说：“对获得关于灵魂的清晰概念来说，探讨政治并不只是一种有益的方式。它还是一项工程，这项工程必然把从事它的任何人引导到灵魂；而该工程的信仰和倾向，或者至少是那些以一种建设性方式(城邦的创建者肯定是这样做的)参与其中的人，都把取得社会和谐放在首位。如果不改造灵魂，就不可能建设或者改变社会。” 216

为了取得灵魂中不同美德的适度混合，柏拉图建议对希腊文化的各个方面进行激进而彻底的变革。例如，体育训练不应该关注与灵魂不同的身体，而应该和音乐一起，让它成为人类精神和爱智和谐化的一个有机战略。柏拉图特别强调音乐的作用，因为“韵律与和谐会比其他任何东西更能深入到灵魂的最深处”，并且“使人高雅”(401d)。此外，它还强化智力，这样，一个在其中受到适当培育的人在获得理性理解力之前，就会憎恨任何让人羞耻的事物，并对优美和高尚的事物有深刻的眷恋。对音

乐以及其他领域的许多变革，目标都是要发展两项特别的美德：勇气和节制。柏拉图把它们分别与激情爆发时的行为以及精心选择的活动联系起来了(399a—c)：

> 我根本不懂这些曲调，我但愿有一种曲调可以适当地模仿勇敢的人，模仿他们沉着应战，奋不顾身，经风雨，冒万难，履险如夷，出乎自愿，不受强迫或者正在尽力劝说、祈求别人——对方要是神的话，则是通过祈祷，要是人的话，则是通过劝说或教导——或者正在听取别人的请求、劝告或批评，只要是好话，就从善如流，毫不骄傲，谦虚谨慎，顺受其正。就让我们有这两种曲调吧。它们一刚一柔，能恰当地模仿人们成功与失败、节制与勇敢的声音。*

217　但是，如它对优美和高贵的强调所暗示的，它的意图也是要培育其他更具贵族化的美德：思想的宽容、风格和眼光的开阔，以及其他相关的素质，它们适合于那些"将成为城邦自由的艺术家"的人。

因此，对城邦来说，和谐和政治独立主要是通过对精英阶层的教育来保证。这些人所以被选出，是因为他们具有成为卫国者所需要的精神的和思想的天赋，而经过激进重构的教育，将培育不同灵魂倾向之间的协调。这一系列观念构成了思考正义的另一种模式。[39]

7. 离题插叙之一：和谐与优秀的城邦

一点不让人惊奇的是，到适当的时候，苏格拉底把他们一直在构造的、"符合善的标准的"(462a)城邦，相当明确地向对话人抛了出来，因为它避免了分裂，取得了和谐，世上再没有任何善比把城邦合而为一并取得和谐更大了。第五卷离题插叙中的这一估价重申了前面的讨论，并且预示了后面的论证。它可以追溯到第四卷的开头。在那里，柏拉图把整个城邦的幸福事实上解释成它所享受的和谐的条件，因为每个阶级的成员都仅仅完成天性适合于他们的工作。它还预示了第六卷和第七卷，以及关于善的形式的形而上学式概念，提供了对那里存在的一切事物最后的、统一的解释。

在《理想国》第四卷的开头，柏拉图政治思想中的极权主义特色开始明显起来。

---

*　郭斌和、张竹明译文，第104页。——中译者

39　如本节将揭示的，这根本不是一种理智主义的模式。关于它与苏格拉底伦理学之间的对比，见彭纳前文第九章第一节，原书第170—171页。

对这种极权主义，从亚里士多德（他当然没有使用“极权主义”这个词）到卡尔·波普尔（他确实使用了这个词）的批评者都觉得讨厌。[40]苏格拉底已经遭遇了反对意见。卫国者被限定在一种共同体式的生活中，不得从事经济活动；除了最最基本的物品外，也不得拥有私有财产。因此，阿德曼托斯称，有人也许会说，卫国者并没有从实际上属于他们的城邦中得到任何好处，几乎不可能特别幸福。苏格拉底则提出了一个反建议，认为如果真像卫国者那样生活，他们很可能非常幸福。但他最核心的论点是：理想城邦的目的并不是要某一个阶级幸福，而是尽可能让全邦幸福，整体的利益应当支配整体中任何一部分的利益。至于那些构成了城邦的各个部分，也就是各个 218 阶级的幸福，并不是苏格拉底和他的对话人在创建城邦时应当关心的，它是某种留待“自然”（421c），也就是时间进程中解决的问题。

整个城邦的幸福，如我们在第四卷开头看到的，基于这样一个简单的事实：城邦按照专业化原则进行了很好的组织。苏格拉底实际上是强占了阿德曼托斯的“幸福”一词，强调良好的秩序比这个词通常表达的个人或者集团的满足与成功具有更重要的价值。[41]对同代的读者来说，它本身可能并不是一个特别新奇或者有创意的结论。在希腊政治思想中，主张城邦的优良法制（*eunomia*：优良的法律秩序）与和谐（*homonoia*：一致）应当高于个人或者派别利益，已经是悠久的传统。[42]在柏拉图时代的希腊城邦中，由于经常发生战争，相对紧密的社会构造如同苏格拉底那种将城邦之善置于相对重要地位的看法，在希腊绝大多数地区会被作为常识接受。在他的观点中，不涉及任何原始黑格尔主义国家观的假设（因此与公民社会不同）。所以，如果我们把极权主义理解成一种具有近代特征的、对各种形式的公民组织——此前它们一直是独立于国家的，“诸如工会、新闻、警察、体育、科学、法律、艺术、家庭生活、教育，当然还有经济等组织和领域[43]”——进行激进和强迫政治化的企图，那么苏格拉底的观点就不是极权主义的。

但是，苏格拉底使用专业化原则以取得城邦良好秩序的方式，与近代极权国家的实践以及意识形态有着让人难堪的相似。确实，虽然社会和谐需要“既通过说服，也

40　见 Popper 1962，vol. 1；另见 Holmes 1979，Taylor 1986，Reeve 1988：ch. 4。

41　有些学者主张（与诸如 Popper 1962，vol. 1 的观点对立），苏格拉底所设想的幸福不过是一篇关于所有公民幸福的札记（就其能够达到的效果而言），Vlastos 1977 就持此看法。但 Brown 1998 认为，苏格拉底实际上是把城邦作为一个有自己的需要和特点的整体来处理的，而首要的，是它需要统一与和谐。在这个意义上，那种认为《理想国》预示了黑格尔的有机国家观念的看法，有一定的道理。

42　参见例如拉夫劳布前文第二章第六节和奥伯前文第六章第四节。

43　Holmes 1979：116。他还补充说，“国家和社会之间的界限”还不存在，所以它们中的任何一个都既不需要保卫，也不会被消灭。

通过必要手段"来维持，但《理想国》并不把暴力或者暴力威胁作为维持其所主张的结构的支配性或者经常性工具(519e)，取而代之的，是它利用某种原本就是极权主义特征的手段——宣传。我们已经提到他关于所有公民都是兄弟的"光荣虚构故事"以及阶级制度天然正确的观点，从而把某种虚假的意识注入到政治解决的基础中。当苏格拉底开始讨论他将强加于卫国者的那种共产主义式的抚养制度时，他再次强调，统治者需要"经常利用谎言和欺骗"(459c)，以哄骗他们统治的那些人接受即将执行的规定。人们一般认为，在这个领域，像在其他领域一样，现存的政治和社会结构都会遭到扫荡，但如没有暴力，扫荡几乎不可能完成。苏格拉底设想，把那些超过十岁以上的人全部送往乡下，把旧的东西全部清除，以便让孩子们在他所主张的法律和风俗中被抚育成人。此外，虽然把国家和社会分离的论点在古代希腊的背景中可能并无买主，但在极权主义国家威胁公民社会的许多方面，仍有许多相当之处，许多在柏拉图的雅典被认为应属于家庭或者个人的制度与社会实践，在《理想国》中也被置于城邦的控制之下。其中之一是教育。在雅典，它根本不是城邦关心的问题，但根据苏格拉底的原则，对它的规定应当巨细无遗，而且统治者要想保证城邦幸福延续的话，必须对其不加任何变革。如阿德曼托斯注意到的(419a)，另一个领域是对卫国者生活细节的规定，以及随后提出的关于妇女和儿童的共产主义安排。苏格拉底用了极为冗长的篇幅论证说，家庭不只是简单地应服从于城邦的控制，它应该被彻底废止。[44]

有些学者认为，我们不能把《理想国》提出的政治建议当真。[45]根据这种看法，苏格拉底所提出的救治社会弊病的措施包含着如此之多的严厉措施，其内在的困难和彻底的荒谬都足以毁灭它自身。即使它不是玩笑(或者说柏拉图认为它不是玩笑)，那我们也只能认为它是一种柏拉图从来没有期待，甚至希望看到它实现的理想蓝图。特别是在第五卷中，出现了支持妇女充任卫国者、由共同抚育以及为抚养孩子提供生活资料的主张，我们应当把这些理解成：苏格拉底宣布的那个"完美的善的"城邦根本不可能存在(427e)。学者们已经注意到，《理想国》的建议和阿里斯托芬的喜剧《妇女公民大会》(*Ecclesiazusae*，约公元前393—前392年)所描写的、由妇女控制的共产主义式雅典的幻想之间有相似之处，苏格拉底也承认，他关于妇女卫国者建议的各种特征看起来可能很荒谬。

需要我们加以注意的是，柏拉图本人特别让第五卷的建议的地位问题本身成为

44　柏拉图的现代辩护者辩称，这是一种仁慈的专制主义(Taylor 1986, Reeve 1988: ch.4)，更不可信的是说它关注的是权利(Vlastos 1977、1978、1989)。比较 Bambrough 1967。

45　见例如 Bloom 1968: 380—381、1977: 323—328, Hyland 1995: ch.3，他们多遵从 Strauss 1964。

一个主题。[46]在接近第四卷开头的地方，已经顺带提到了这些建议，其结尾给《理想国》的什么是正义的问题提供了一个临时答案，并且暗示要考察贪婪的不同形式，以及城邦中与它们相应的政制形式。但在第五卷的开头，由于阿德曼托斯和波勒马库斯坚持要更多地了解明显无关的妇女和儿童问题，使论证偏离了方向。在柏拉图笔下，苏格拉底好像很不情愿进一步讨论这个问题，原因恰恰是，苏格拉底担心，他的思想会被作为“空想”(450d，比较540d)，也就是说，一种无聊的愿望，不是任何可行的或者真正让人期待的东西，但仍然可能搅起“一场激烈的争论”(450b)。所以，在整个第五卷到第七卷，苏格拉底都拼命强调，他所主张的安排肯定有好的、在某种意义上说是可行的东西，尽管将它们付诸实际的方式和时机都很难让人想象。他的看法不仅适合于妇女卫国者、儿童的孕育和抚育计划，而且首要的是适合于所有其他条款的先决条件，即哲学家统治者或者能够，而且愿意将它们付诸实际的统治者的存在。

首先讨论的是妇女卫国者问题。对于那种认为让妇女承担这一角色简直荒谬的想法，苏格拉底在一个当口曾经简单地把它作为对“反风俗”的一种反应(452e)。他指出，在体育场中，男性的裸体已经不再像过去那样令人感到可笑了(452c—d)，所以他将担心自己的论点遭到嘲弄的事称为“孩子气”(451a)，并且认为这一类的幽默无知无当(457a—b)。他支持这一思想的论证，是《理想国》中理性推论最经久的单篇之一，与第二卷到第四卷处理卫国者的风格相当不同，因为在那里，苏格拉底只是对他认为合适的东西进行解释，而不是要揭示任何东西。它的基础是严肃而细心地诉之于天性，目的是向那种性别依赖于文化假定的观念发起严重挑战。将它放在第五卷的开头，意味着它构成了第五卷到第七卷伟大的哲学漫游的第一阶段，如果它进行了某些真正的哲学探讨的话，我们不应感到惊奇。它的基本假设是：我们没有任何理由认为，就性别和(下一个论点对此有补充)优生涉及的问题来说，人性和动物，尤其是狗的天性有任何的不同。如果一只母狗和其他的狗一起狩猎，只用极少时间生孩子，那么为什么那些具有同样合适能力的女人，不能与那些能力相当的男人一样成为卫国者呢？(455c—456a)[47]所以，既然“在保卫其他公民的工作中”女人可以和男人“共同分担”，那么，为了城邦的福祉，她们应该成为卫国者，而且在教育和训练(包括裸体参与公共体育活动)以及所有的活动中，她们都应分享。“应当”的理由在《法律

221

46　Strauss 1964：116—127，Burnyeat 1992 都注意到这一问题(但解释相反)。Halliwell 1993 认为，它是第五卷所有问题的权威指南。

47　格劳孔总是比苏格拉底更关心其建议的可行性和实际应用(例如527d)，主动提出，“在诸多领域中，女人比男人表现得更擅长。”(455c)

篇》中阐述得更加清楚。在那里，柏拉图仍坚持认为，在军事问题上，对男人和女人进行同样的训练和使用是有益的，如希罗多德借阿玛宗式的萨乌罗玛太伊人之口所说的：在战争中，我们以同样的代价和努力，本来可以让双倍的人参加，可实际上只有一半的公民参战，这是非常荒谬的(803—805)[48]。这并非女权主义。确实，作为文化概念的性别被抛弃了，但解构派的女权主义者可能深深地怀疑统领整个《理想国》第五卷到第七卷总体观点的理性化观念的客观性，而且那里根本没有任何关注权利的迹象。[49]

苏格拉底和格劳孔同意，他们关于妇女成为卫国者的可能性与期待的论证，避免了任何大规模的批评，这些批评可能会让它遭遇灭顶之灾。实际上，苏格拉底已经脱离了他的正途，以详尽分析并反驳相反的看法，这种看法认为，女人天然不同于男人，所以根据专业化原则赞同的思想，女人应当在社会中承担不同的职能。然而，更大规模的批评正在来临。苏格拉底所提出的下一个建议，在它继续阐述城邦应最大限度地利用其人力资源的意义上，是“遵循”(457c)妇女卫国者的路线的。如果我们能利用遗传工程培育更好的鸟或者狗，那为什么不能把同样的策略应用到人类身上？于是，苏格拉底提出了如下优生计划：由城邦严格控制婚配，由集体安排对后代的抚育，以尽可能减少那些承担军事任务的妇女的卷入。这个建议的核心如下(457c—d)：

222

> 这些女人应该归这些男人共有，任何男人都不得与任何女人组成一夫一妻的小家庭。同样地，儿童也都公有，父母不知道谁是自己的子女，子女也不知道谁是自己的父母。

格劳孔评论道，关于这一建议的可能性和益处，人们持怀疑态度的空间会更大。靠强调它对人口再生产的益处或者功能上的有效，无法应付人们对这种令人期待的、共产主义式的观点所发起的挑战。可是，柏拉图写了一篇格外雄辩的文章，宣布将在对话一直讨论的城邦中引入一种比过去更加深刻、更加激进的统一形式(462a—464b)。他让苏格拉底建议，如果废除了传统的家庭联系，那么作为一个集团、一个“城邦”的卫国者将组成一个独特的大家庭。既然每个人都把所有其他人作为父亲、姊妹或者祖母，那么任何一个人的成功或者不幸，作为快乐或者痛苦，都会由全体分享和分担，这样，这些激情的私有化就会结束，而通过宣布这是“我的”痛苦或者“我

---

48 关于妇女在次等优秀城邦中的作用，见 Cohen 1993，Saunders 1995a。

49 关于柏拉图是否是原始女权主义者是一个聚讼纷纭的问题，全面的研究著作是 Bluestone 1987。另见 Okin 1979，Vlastos 1989，Lovibond 1994。

的"快乐，达成最大限度的一致。当某一个人经历了好事或者坏事时，整个城邦所感受到的情感，就好像一个人的某一部分受到痛苦或者快乐影响时，整个身体感受到的一样。因废止家庭而产生的统一，连同对私有财产的废除，是寻求和谐与和平的良方。对于废除家庭和财产的结果，苏格拉底比较详尽地描写了某些会消失的冲突。

柏拉图对这种社会之善的热情似乎从未降低。在《法律篇》中，他再次简洁描绘了它。在那里，他所用的术语，明显是要让人回忆起他在《理想国》本节的论述；他重申了他对下述思想的忠诚：最好的城邦，是那种在整个城邦中，人们尽可能遵守古谚所说"朋友的财产确实是公共财产"的原则(739a—d)。他对另一问题即这样的城邦是否真能实现的问题，也做了辩护，并且非常注意措辞上的差异。在《法律篇》中，理想的城邦是作为人们模仿的对象而不是准备执行的计划出现的，它所需要的是一种政制，它在适应人性而非神灵或者英雄的同时，应尽可能接近理想(739d—e)。在《理想国》苏格拉底的讨论中，也有类似的说明。

这些暗示既实际，又正式。关于实际，甚至还在描述其优生计划时，苏格拉底就 223 清楚地表明，要成功地实现它，困难非常之大。他承认，那需要对性动力或者说是"情欲的必然性"加以控制。由于亲密的身体接触，这种"情欲的必然性"只会放大。在进行体育训练时，因为男女共同进行，其程度也绝不会轻。如我们已经注意到的，苏格拉底设想，统治者需要进行经常性的欺骗，以说服卫国者服从计划的需要(459c)。他还撰写涵盖各种违反规定的行为的法规，不管这些行为是由"危险的弱点"还是其他原因引起的，他似乎都认为，它们不可避免(461a—c)。值得注意的是，当他在第八卷中想象理想共同体衰败的情况时，他把管理最佳媾合季节机关的误算作为原因(546a—547a)。在《政治学》第二卷的第二章到第四章中，亚里士多德论证说，为共同体设计的过度统一会成为城邦的灾难，而不可能拯救它。即使它没有成为灾难，苏格拉底所说的那种达到完美统一的办法，也不可能成功，他最多创造出一种"掺了水的"友谊。近代的评论家在分析柏拉图模式所存在的各种紧张关系与矛盾时，遵循了亚里士多德的意见。柏拉图试图把社会一致的理想与人类关系的实际条件调和起来，正是后者成为人类发展其情感归属或者相互敌对精神占统治地位的方式。[50]

至于形式，苏格拉底对其可行性的论述相当模糊。就与妇女卫国者有关的来说，在简短地提出如果可行，是否就是令人期待的问题前，他首先就对应问题发表长篇大论。在论及妇女和儿童的共享问题时，他不是一次，而是两次服从于实践的可行性主

50　参见诸如 Bloom 1968：384—386，Halliwell 1993：19—23 等。

张(458b，466d)，最终因为格劳孔的干预才发表了意见(471e)。当他终于面对这一问题时，他的反应和《法律篇》的描述相同：对话者们一直用话语和论证(*logos*)构建的，是一个好的城邦的模式(*paradeigma*)，他们的目的是要把它和他们已经讨论过的正义问题进行比较，对什么是正义、完美的、正义的人进行思考，不是要证明，世界上可能存在这样一个人，而是在讨论幸福问题时，可以把它作为基准。无论是谁，只要他最接近那个标准，也就最接近于幸福。城邦也正是如此。要求我们证明我们已经描述过的那样的城邦有存在的可能性，是没有抓住要害。即使苏格拉底承认了它224的可能性，那么这种“可能性”也绝不能被理解成理想的彻底实现，而是“一个城邦怎样才能按照最接近”对话人已经“描述的城邦那样生活”。《法律篇》揭示了这种近似究竟像什么样子。例如，即使是在“次好”的政制中进行了土地的分配，但它们仍应被认为是城邦的公共财产(739e—740b)；尽管家庭制度得以保留，城邦将利用各种手段，来保证城邦总是拥有规模大体相等的同样的家庭数目。例如，把一个家庭中多余的男性转移到另一个家庭，或者由公共机构控制生育率(740b—741a)。

因此，《理想国》给读者提供的，又是一种供思考的模式，而非可以准确复制的蓝图。这一次，它明确点出了它所做的工作，“供人思考”并不排除“照此办理”。对话关于正义的理论探讨所指向的结论，在第十卷的最后一页中有了表述：“让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。”(621c)在草拟他关于和谐城邦的完美一致时，柏拉图的本意可能是要为我们提供一个指南的基础，这个指南将向我们报告立法者和宪法制定者的工作，而不管它们对理想接近到什么程度。[51]

8. 离题插叙之二：哲学家统治者

哲学家统治者观念的创造，是柏拉图为《理想国》的读者准备的所有革命性时刻中最伟大的。它为哲学本身——它是在对话的核心部分提出来的——的梦幻叙述提供了语境，而且为通过太阳、影子和洞中囚犯等一连串的类比来接近《理想国》的核心——善的形式，提供了语境。在关于卫国者教育最初的讨论中，灵魂中存在一种特殊的哲学冲动观念已经得到部分阐述，现在，它则被作为吞噬一切的激情——其目的为全面地、理性地理解永久真实和真理，得到详尽的论证，并认为它应当通过严格而

51　换句话说，《理想国》已经预示了《法律篇》(比较 Laks 1990)，进一步的讨论见拉克斯下文第十二章第三节。

广泛的、包括从算术到天文在内的高等数学教育的培育。柏拉图期待读者达到的，是某种哲学的透视，而不是他们认为自己已经拥有的任何东西。在第五卷到第七卷中，因不能通过图像和类比来论证，因此柏拉图对它进行了描述，而不要求人们实践，重点也在理解而非拥有的愿望上，就像《斐多篇》和《会饮篇》关于哲学的叙述一样。在 225 柏拉图笔下，苏格拉底强调的，是他所说的那些话具有轮廓和临时性质，而他不愿意谈论那些他并不了解的事物，就好像他真了解似的。

矛盾的是，这是整个对话中最富有超级乐观主义色彩的一段。同样矛盾的是，苏格拉底所提出的，怀疑人类会在政治、道德和知识领域不断进步的理由，也是强有力的。人类一般的道德和知识条件，通过洞中囚犯的处境表达出来，他是彻底的无知、渺小，而且近乎完全满足。然而苏格拉底关注的，是改造人类、努力向美德攀登并清晰认知的可能性。至于政治领域，当苏格拉底在《高尔吉亚篇》中系统阐述其关于真正政治的观念时，当他提出如下建议：要让理想的城邦变成现实，只要实现哲学家的统治或者统治者的哲学化这唯一的变革，或者尽可能地接近这一点时，就足够了。他期待着第三波、甚至是更大的一波批判“声浪”，他会在“彻底的嘲笑和鄙视”(473c)的洪流中遭遇灭顶之灾。《理想国》随后的几页专门解释，在当时的语境中，哲学家的意思是永恒真理的热爱者。不过他所期待的批评立刻就来临了。阿德曼托斯用类似《高尔吉亚篇》中卡利克列斯发怒时的语气，提出了他的反对意见，认为哲学家要么是怪异而不合时宜之人(即使不是彻头彻尾的恶棍)，要么即使这些哲学家非常有修养，但对城邦毫无用处(487b—d)。苏格拉底毫不畏惧，以控诉社会的腐败作为回应，其语气，很像苏格拉底鄙薄他那个时代的雅典民主政治。他把那个社会想象成一条由无知而又好争辩的水手驾驶的船，而他们拒绝承认世上有航海技术存在，所以把一个真正的舵手作为一个无用的观星人赶走了。在城邦管理中，他们也正是这么干的，真正的哲学家所以被宣布为无用，不是因为他真正无用，而是因为民众不能用另一种方式思考(487e—489c)。在这样的社会里，绝大多数有哲学家潜力的人也都被腐蚀了，而且是能力越强，腐蚀得越厉害(489—499)。但它也充分证明，社会需要激进的变革，因此，在结束对阿德曼托斯的回答时，苏格拉底用三页论证他一再重申的看法：如果城邦由那些不论什么原因没有被流行的道德败坏所腐化、仍然能够凭纯洁的心灵工作的哲学家来统治，社会就能得到改造。他坚持说，这种事情虽然困难，但并非绝无可能(499—502)。《理想国》第七卷的结束语重新申述了这一看法。在那里，苏格拉底对整个第五卷到第七卷的讨论进行了总结(540d—541a)。

是什么使得哲学家成为唯一适合管理理想或者近似理想化的城邦的人？在某些 226

部分，柏拉图强调理解的重要性，因为仅有信仰或者意见是不稳定的。苏格拉底告诉阿德曼托斯："在这样一个国家里，必须永远有这样一个人物存在：他对这个国家的制度抱有和你作为一个立法者在为它立法时一样的想法。"(497c)如果卫国者要有能力保卫法律以及城邦的生活方式，他们必须具有这样的思想。既然前面的考察都是为发现善的城邦进行的，而现在已经清楚的是，政治上的善是和谐和一致，因此我们可以期待的是，哲学家统治者将努力把握善的本质，如后面要阐述的，善是诸形式和所有正义而高贵事业的最终秩序原则，如果他们要进行合乎理智的活动，他们必须研究它，而且以它为范本（*paradeigma*）来规范（*kosmein*）城邦和私人以及他们自己的活动。

但是，苏格拉底更经常强调的是哲学家对真理的狂热追求以及它在其灵魂中和对灵魂的影响(490b)：

> 在他心灵中的那个部分把握每一事物自身的本质之前，他的热情锋芒不会迟钝，他的愿望也不会降低，他心灵中的那个部分与实在是最接近的，也最能把握这种实在，通过心灵这个部分与事物的接近与交合（也就是说，他们之间有血缘关系），他产生出理智和真理，获得真正活生生的和生长着的知识，到那时，也只有到那时，他的灵魂的辛劳才会停止，是这样吗？*

在语气与《高尔吉亚篇》类似的、诉之于秩序的一段中——秩序表现的是"几何平等"，是不仅把社会而且一般地是把宇宙糅合在一起的原则——苏格拉底再度用同样的话描述了同样的过程。绝大多数人关注的是琐碎的人事，因此心中充满嫉妒和仇恨，哲学家则不这样，"他们的注意力永远放在永恒不变的事物上，他们看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活着，因而竭力模仿它们，并且尽可能使自己像它们。你认为一个人对自己所称赞的东西能不模仿吗？"如在早期对话中体现的伦理学一样，善的知识暗示的就是善，随着哲学家们自己得到改造，如果他们取得统治地位，也会改造他人的生活。当然，哲学家的改造是通过第二卷和第三卷所描述的教育过程，而不是知识灌输(500d)：

> 那么，如果有某种必然性迫使他（即哲学家）把在彼岸看到的原型实际施加到国家和个人两个方面的人性素质上去，塑造他们（不仅塑造他们自己），你认为

---

* 郭斌和、张竹明译文，第238页。——中译者

他们会表现出自己是塑造节制、正义以及一切公民美德的一个蹩脚的工具吗？

绝不会的。*

因此，不管柏拉图把强调的重点放在哲学理解的理智还是动机上，最终结论是一样的：只有哲学家能够掌握他们在永恒实在中发现的秩序和和谐，也只有他们能够既利用他们创造的法律条款，也利用个人的道德影响，保证在他们自己的和公民的生活中模仿它们。 227

在我们刚刚引用的第六卷的片断中，苏格拉底假设，哲学家将被迫进行统治，这一假设在第七卷中得到了明确而具体的阐释。苏格拉底所提出的悖论是：最适合生活、最能避免冲突（*stasis*）的城邦，是由那些最不具统治欲望的人统治的。哲学家们所以不愿再度落入到洞窟中，是因为他们认为，连续教育的生活就好像是在天堂中；而在前面他们已经达成的共识，是对于一个因研究过所有时间、所有存在而具有宽广视野的人来说，他不可能再认为人类生活中的任何事情具有很大的意义。可是，有关的计划从不是为了让城邦中的某一个特定阶级特别昌盛，而是要通过贯彻专业化原则，在城邦中创造和谐。那种强迫哲学家轮流进行统治的东西，就是他们的正义感，那种与专业化原则相联系的政治或者社会正义，不是某种值得钦佩的而是必须的东西。人们将说服哲学家相信，作为统治者，他们能比其他任何人更好地履行职责，因为他们应当回报已经对他们进行过教育的城邦，这样做既是为了他们自己的利益，也是为了其他公民的利益（519c—521b）。

所以，对《理想国》来说，在哲学的和政治的生活之间，其选择不是此或彼，而是——在善的城邦中——两者都必选。学者们已经花费了大量笔墨，就柏拉图是否能够证明那些轮流进行统治的哲学家比那些回避统治的哲学家更加幸福的问题进行论战。[52]可是，考虑到他把个人幸福理解成灵魂的和谐，我们很难认为，无论他们是一直研究哲学，还是有时进行统治，实际上没有差别。可以设想，即使他们更喜爱哲学研究，由于他们的心灵和谐是一个自我统治问题，因此不会有什么变化。学者们感到迷惑的另一个问题是：让同一个人既研究哲学，又进行统治，苏格拉底是否违背了专业化原则。[53]但是，这一原则只在涉及城邦生活的组成功能时起作用，而哲学的追求不属于此类功能，苏格拉底认为，它既超出政治，也高于政治（将我们带到洞窟之外），

* 郭斌和、张竹明译文，第238页。——中译者

52 例如 Kraut 1973，Cooper 1977，Annas 1981：266—271，White 1986，Reeve 1988：197—204 等。

53 例如 Bloom 1968：407，Hyland 1995：102—103 等。

是统治者教育的一个组成部分，从而使他们具备了进行统治的功能。当然，哲学和政
228 治之间会有矛盾，但它不是两种公民角色之间的冲突。

第五卷到第七卷激情四射和梦幻般的描述所传达的乐观主义，目的是要感染他人。《理想国》希望读者相信，尽管看起来遥远，尽管它要我们注意信仰的不稳定性，但哲学王登上权力宝座的可能性仍是存在的。不过柏拉图也明确指出，他关于理想城邦——其可行性成了哲学家统治者的可能性——的叙述的关键，不在于它应该是一种可以完全实现的模型，他似乎在两种极端的危险之间摇摆：其中一个危险是：读者可能把这个工程仅仅作为一个希望实现的幻想。为避免此类批评，柏拉图被迫证明，就人类将取得的成就来说，他的建议中严格说来不包含任何不可能的内容。另一个危险是，读者可能认为，我们既可以在行动中、也可以在言语中"掌握真理"，因此他不断插入诸如他是"讲故事"(501e)或者"玩游戏"之类的警示语，并且指出，就像画家的一幅画，尽管我们不能据此在实际生活中复制它，但作为模型，仍然是正确的。虽然如此，苏格拉底一贯的立场和重心是，即使实现它有困难，但他所建议的内容仍是可能的。这一事实表明，在柏拉图看来，批评使幻想具有更大的分量。[54]

9. 反应之三：正义与城邦的内在结构

第五卷的开头既具有回顾性质，又具有前瞻性质(449a)：

> 这样一种国家，这样一种体制，还有这样一种人物，我说都是善的，正义的；如果在管理国家和培养个人品质方面，这是一种善的制度，那么，其余的各种制度就都是恶的，谬误的。恶的制度可以分为四类。[55] *

关于四个类别的讨论，因为第五卷到第七卷的离题插叙用来进一步讨论善的城邦及其统治者，而被打断了。但是，谈话人终归要回到城邦和灵魂的腐败问题上来。格劳孔和阿德曼托斯要求苏格拉底的，是对完美的正义和彻底的不正义进行比较，从
229 而能让他们相信，正义和不正义确实对灵魂产生了好的和坏的影响。关于腐败的体制的叙述，不管是城邦的还是灵魂的，在第八卷和第九卷中立刻重新开始了。正义和

54　参见 Annas 1981：185—187，Laks 1990.

55　也就是说，四个主要类型，这个数字事实上是不确定的。

*　郭斌和、张竹明译文，第 177 页。——中译者

非正义生活的比较（或如它们现在得到的新称呼，是一个有着哲学灵魂和一个有着僭主灵魂的人的生活）成了结语部分的主体。柏拉图把现实世界描绘成群魔乱舞之地，它沿着下降的路线螺旋式混乱下去，它最初是“荣誉政体”式的城邦和个人，灵魂的精神部分被对荣誉、胜利和美名的渴望所支配；然后是“寡头制”，那时无论是城邦还是灵魂，都专注于满足自己必要的欲望；还有民主政治，在这种制度下，个人和社会都为不必要的欲望所控制，产生的是柏拉图如此鄙薄的随心所欲的“自由”。最后是僭主政治，它是欲望对无法估量的可悲灵魂实现了绝对统治后，产生混乱的可悲结果，而这些欲望，不仅都是不必要的，而且是无法无天的。所有这些，柏拉图都是用非常大量富于想象力的心理学和社会病理学观察做出论证的。

对像僭主那样的非正义生活范式的发现，为解决一直强烈困扰着评论家们的一系列谜团提供了线索。《理想国》的核心建议是：对个人来说，正义就是心灵和谐。许多读者认为，在把对话的基本目的付诸实际时，它成了一个重大缺陷。[56] 首先，第四卷接近结束时所提出的建议的主要观点是不完善的。它诉诸这样一个原则，如果 x 和 y 两个事物都可以被称为 F，那么规定 F 属性的基础为 x 的理由，肯定和规定 F 属性为 y 是一样或者类似的。所以，如果城邦被称为正义，是因为每个阶级各司其责而不是任何其他阶级的职责；一个人被称为义人的理由，肯定同样是因为其灵魂中的每一部分都发挥着它自己的而非任何其他部分的功能（434d—435c）。但是，作为一个总体原则，支持这一推理的原则是错误的，因为它假设话语的意义只有一种。可是，如亚里士多德喜欢指出的，最经常出现的情况是，它们的意思并不单一。例如，下面的情况就不可能：如果某些人因为身体各部分强壮，可以被称为“健康的”话，我们就有理由说，我们应该，或者确实预见到城邦的“健康”。但是，一个健康的城邦毋宁应当是提供一种有利于推进个人健康的自然和社会环境。其次，第四卷没有做出多少努力，去证明作为心灵和谐的正义只是和正义的行为相关，即公平而道德地对待其他个人。它宣称，在这种条件下，其灵魂不会受到贿赂、偷窃、背叛及破坏誓言的诱惑，也不会通奸、忤逆父母或者忽视神灵（442d—443a）。但是，它并没有试图证明这一点：正义的行动实际上被明确重新界定了，不过不是按照那种试图扣住对他人诚实或者尽职行为的观念界定的，而是把它作为“可以保持其内在和谐，并且有助于其实现的状态”（443e）。因此，柏拉图笔下的苏格拉底面临着下述指责，即他把正义变成了这样一种东西：只有把它变成几乎没有正义特点的东西时，它才成为对正义的个体有利 230

56　非常有影响的是 Sachs 1963；不同看法见诸如 Vlastos 1971a，Annas 1978。

的东西。

《理想国》关于正义和非正义的观点，在第九卷论述僭主的灵魂时，以一种更具说服力的形式浮现出来。[57]作为起点，他把非正义和僭主政治以及无法无天的欲望联系在一起，并把它作为格劳孔和阿德曼托斯已经接受的共同看法对待，而且将它植入格劳孔的巨吉斯是非正义者完美典型的图景中。因此，苏格拉底把极端的非正义行为作为无法无天的欲望产生的结果这一看法，视为毫无争议的看法。为加强其关于非正义观点的看法，削弱格劳孔的观点，他公开宣称，不正义比正义更为可取，因此间接宣布了关于正义是社会契约的解释，他现在所需要做的，是采取以下三个步骤，而且这些都是假设。首先，极端不正义的行为所以极端，是因为无法无天的欲望难以满足；第二，无法满足的欲望必然是无序的；第三，既然心灵的混乱是极端不正义的原因，我们最好把它自身解释成非正义的核心，由于构成它的是永远无法满足的欲望，所以那将是一种极端可悲的状态。如果我们现在提出什么样的人最不可能卷入极端不正义的人的那种行为，根据《理想国》的看法，很可能是那个心灵处在和谐状态，并尽可能远离那种等同于不正义的心灵混乱状态的灵魂。苏格拉底曾经三次描绘了其可能的情景。对卫国者进行教育的目的，是要把灵魂中相反的冲动培养成专注于高尚和优雅行为的和谐模式，接着在第四卷末尾，苏格拉底把这种和谐观念糅进关于个体正义更充分的讨论中，宣布灵魂中理性和精神部分将合作控制其欲望部分，在此之前，他已经就欲望天然的不可满足性和它引起人类生活混乱的倾向进行了评论。但更完整的统一，是在第六卷中关于哲学家动机的部分提出来的，他们一心一意地追求231 理解，“当一个人的欲望在某一个方面特别强时，在其他方面就会弱，这完全像水被引导流向了一个地方一样。”(485d)于是，那种引起不正义行为的欲望被抽空了动能。所以，一个人的心灵状态，当其驱动倾向如上面描述的那样时，完全可以视为一个具有彻底美德的人非常讨厌此类行为的原因。由于这个原因，苏格拉底有理由把它和正义等同起来。

在第八卷和第九卷中，苏格拉底越来越喜欢把心灵的和谐描绘成心灵的政治秩序或者政体(*politeia*)，由此引起了某些值得让人印象深刻的景象。一个拥有寡头灵魂的人“是无法摆脱内心矛盾的，他事实上不是一个人，而是某种双重性格的人”(554e)，就好像城邦被分裂成穷人和富人的一样。关于这一点，苏格拉底已经在第四卷中提出了警告。在民主政治的人的灵魂内核中，渗透和反渗透、驱逐和恢复的精巧

57　下文的解释见 Kraut 1992。

戏剧一直在上演。但最重要的，是格劳孔和苏格拉底在第九卷末尾的交谈，它完全可以作为对《理想国》作为一个整体的观点的简短评论。苏格拉底再度转向了孩子的教育问题。“我们管教儿童，直到我们已经在他们身上确立了所谓的政制规则时，才放他们自由。直到我们已经靠我们自己心灵里最善的部分帮助，在他们心灵里培养出了最善部分来，并使之成为儿童心灵的护卫者和统治者时，我们才让它自由。”(590e—591a)为反击苏格拉底接着提出的这样一个自由人将自如生活，而且会关心他的灵魂的观点，格劳孔评论道：他不太想卷入政治。苏格拉底报道了他提供的答案(592a—b)：

> 我说，我以埃及神犬的名义起誓，至少是在他自己的城邦里他愿意参与，但要是那个城邦不是他的出生地，那么要说他愿意参与，除非出现神迹。
>
> 他说，我明白。你说的城邦指的是我们已经描述过该如何建立的那个城邦，这个城邦是这种人的家，是一个理想的城邦，但我认为世界上任何地方都找不到这样的国家。
>
> 我说，那好吧，也许在天上有这样一个国家的模型，愿意的人可以对它进行沉思，并看着它思考自己如何能够成为这个理想城邦的公民。至于它现在是否存在，或是将来会不会出现，这没有什么关系。反正他只有在这个城邦里才能参与政治，而不能在别的任何国家里参与。
>
> 他说，好像是这么回事。

《理想国》的读者需要时刻牢记，在对话中，“也许”和“可能”是无所不在的，谈话人也不能确定在一致和理解上的细微差异。有些学者认为，这段精微的文字表明，苏格拉底已经放弃了他此前承认的理想城邦(或者接近理想的城邦)实现的可能性。[58] 232 这一解释太牵强了。苏格拉底的意思是说，在现实世界上(他出生的那个国家)，个人应该关心的，只是他本人的灵魂的状态(*polity*)，除非“他得到了神的特殊眷顾”，也就是说(可以假设如此)，即使他的国家因为哲学王的出现，被转变成了一个理想城邦，他也只能这么做。格劳孔没有抓住要点，所以苏格拉底利用“他自己的城邦”对他的意思做了具体说明：他应当创造他本人的灵魂状态。在前面的评论中，他对自己似乎做的暗示加了一个限制条件：那个状态的政治是他唯一应当参与的政治，不管他是

58 例如 Hyland 1995：84。

不是理想城邦的公民。

这一区分既做出又没有做出真正的区分。在对话中进行讨论的各个阶段中，对灵魂的关怀，对于恰当从事人们也许会认为属于政治领域的所有其他问题，都是关键。“这种内在的状态，是建立理想城邦(Kallipolis)的基础。”[59] 因此，在某种意义上说，苏格拉底所支持的观点并无改变。从另一个角度看，这一段落所代表的，是从中心各卷所持的积极政治立场向冷淡主义的可悲倒退。因为在那里，苏格拉底想象的，是一个面对大量反对意见，仍能“相称地和哲学结合起来”(496a)，并设法摆脱社会的疯狂和败坏的情景。在这种情况下，这样的人会避免政治，他将“保持安静，关心自己的事务”(496d)。如果他过着摆脱了非正义和不虔敬的生活，维持着高尚的理想，就像《申辩篇》中的苏格拉底那样，他就满足了。阿德曼托斯称：“他生前的成就不算最小呀！”苏格拉底回答说：“不是最小，但也不是最大。要不是碰巧生活在一个适合的国度里，一个哲学家是不可能有最大成就的，因为只有在一个合适的国家里，哲学家本人才能得到充分成长，进而能保卫自己的和公共的利益。”[60] (497a；参见 499b)

---

59 Clay 1988：32.

60 参与公共活动无疑有助于正义，值得善人去做。不过苏格拉底认为太危险，难以从事(*Ap*. 32e；参见 31d—32a)。关于《理想国》作为苏格拉底式冷淡主义沉思的论述，见 Ober 1998：ch.4。

第十一章 《政治家篇》及其他对话

克里斯托弗·罗

作为一篇政治作品，人们一般认为，《政治家篇》[1] 是《理想国》和《法律篇》一个可怜的亲戚，标准的看法是，它所反映的，是从《理想国》的问题中派生出来的（特别是其与哲学家统治者观念相关的问题），同时在某种意义上为《法律篇》铺平了道路。但是，这样一种态度对于《政治家篇》的观点来说，是不公正的。我们一旦恰当理解了它的技巧和目的，它就会因其自身的原因成为柏拉图政治学说中的一篇重要文献。尽管它比前述两部作品的篇幅要小，而且肯定不像《理想国》那样引人入胜，但它对某些中心问题提出了真正的见解，而且增加了某些无论如何在《法律篇》中未被取代的、重要的、新的因素。

对解释者来说，首要的，而且可能也是主要的问题，是理解论证的结构，以及由此产生的结果或者诸种结果。[2] 该对话由四个主要部分组成：首先是冗长的“分类”，目的是给 *politikos* 即政治家[3] 或者国务活动家（后者是更传统的称呼）下定义，以及与他相关的技艺或者专业知识（政治才能）；然后是一篇关于宇宙论的神话，它是在分类的早期插进来的，据说有助于推动讨论；接着是讨论理想和现实社会中法律的作用。虽然它是正式提出来的，但同样打断了关于分类的对话；最后，在分类对话完成后，它描述了政治家将公民中不同性格类型、相互补充的特点“编织在一起”中所发挥的作用。由于长篇搜寻定义的结果本身可能相对模糊（它的许多部分，如主要发言人承认的，非常枯燥），因此，解释者倾向于注意对话中其他个别的因素，如神话、对法律的讨论或者结尾部分把政治家当成织工的比喻等。《政治家篇》对柏拉图政治学说贡献最 234

1 有关《政治家篇》的文献相对较少，但特别请参考 Dies 1935，Skemp 1952，Kahn 1995，Rowe 1995a、1995b，Lane 1998。

2 注释者们一般公认，《政治家篇》的结构相当不整齐，甚至可以说混乱（例如 Annas and Waterfield 1995）；我自己的看法（见 Rowe 1996）刚好相反，认为它即使复杂，但结构相当紧凑。

3 在该篇特定的语境中，用“政治家”也许更可取，因为它所讨论的问题是政治家应该是什么，而不是他们现在是什么。政治家一词至少没有我们所说的“政客”那样的贬义。

杰出的部分，可能正是对话的后半部分。它把政治才能作为次等的专业技能，它的功能是判断应用其他类型的专业知识、不同特点和观察的恰当时机（*kairos*）。[4] 我们也许会感到，柏拉图终于在这里把那些更抽象的考虑抛到脑后，而且比在任何其他地方都更明确地承认了这样一个明显的真理：政治家必须按照政治现实的情况面对世界。[5] 可是事实是，这些问题仅仅是在对话的后面出现的，任何从总体上讨论该对话的人，都必须承认这个事实。无论我们最终希望赋予《政治家篇》的作者柏拉图什么性质的"现实主义"，看起来它最多是某个观点某种类型的限定条件，或者是一种补救，主要的论点可能在其他作品中。

下文对《政治家篇》的叙述，就是以此为出发点的，我们轮流对对话中的四个主要部分进行讨论，有时会参考其他对话中的相关材料（特别是《普罗塔哥拉篇》和《优提德谟篇》）。最后，我们会专门讨论《政治家篇》和《蒂迈欧篇》—《克里提阿篇》的联系以及《政治家篇》和《法律篇》的关系。

1.《政治家篇》关于"政治家"的定义

据认为，《政治家篇》记载的虚构对话是和《智者篇》的对话在同一天发生的，而且更加系统地利用了《智者篇》界定智者及其"技艺"（*techne*）时同样的分类方法，它包括如下内容：那些参加讨论的人，在被定义项一致的范围内，确定一个非常宽泛的分类（*eidos*，*genos*），[6] 然后连续对这种类别或者分类进行进一步划分，抛掉那些无关的部分。由此得到的定义，会由那些未被抛弃的部分的名称组成。就该对话来说，来自爱利亚（Elea）的客人（此后被称为游客，通常译成"客人"[Stranger]）让一个年轻人——与苏格拉底同名——同意从"专业知识"（*episteme*）这一类开始讨论。在《智者篇》中，也是他主持谈话的。然后他们立刻把专业知识划分成实践生产和理论知识两类。由于政治家更多地和思想而非实际生产有关，所以和"实际"有关的专业知识又被抛在一边了，而理论知识又被划分成纯理论的和有某种实际用途的知识，诸如此类。在经过某些错误的转弯以及对方法论问题的大量讨论后，最后达成了下述定义

235

4 见下文第四节。

5 特别请参看 Lane 1998。莱恩正确地指出，对话强调的重点放在把政治家类比为织工时纺织基本的常规上；它还广泛利用了当代希腊政治讨论中出现的"恰当时机"（*kairos*）概念及其作用。

6 关于它在各种分类中的确切意义，见 S. M. Cohen 1973，Rowe 1995：5—8，以及 Lane 1998：16—18。总体上说，《政治家篇》并没有做出明确的形而上的或者本体论的结论。

(尽管它仅是以简洁方式陈述的):

> 有一门控制所有这些技艺和法律的技艺(即所有的技艺之和,它们分别属于演说家、将军和法官)。它关心城邦生活的各个方面。它用完善的技能把这些事务全都完善地编织在一起。这种包容一切的、属于全体(即城邦)的能力,在我们看来,最恰当的称呼是政治家的技艺。(305e2—6)[7] *

这一总结中省略掉的细节是:在指导关心人类事务的意义上,政治家将"关心"一个类人的群体,它由两足行走的、无角的、陆地上的动物组成。这些因素,与关于纺织的冗长讨论一道(279a—283a),都被作为最后导向政治家定义这一最终分类的模型或者"范式"引入对话中。它们清楚地表明,它们和政治学说的关系,至少和关于方法的讨论一样密切;确实,即使是关于政治家的探讨,据说更多的就是"为了让我们更好地成为哲学家,能更好地处理各种问题",而不仅仅是为政治家本身(285d4—7)。正是《政治家篇》的这一特征——它把方法论的主题和政治主题结合起来的方式,解释了该对话一些部分的某种沉重性。可是,客人对方法论问题的关注,有时对政治学说具有直接的补充作用,因此,关于把如此多的时间花在纺织活动的恰当性的讨论,导向对政治能力类型尺度(符合 *to metrion*,即适当的尺度)的发现,尤其是它的孪生功能:既可以指导其他的技艺,又可以把来自社会中的不同元素创造和合成为一个单一的"织物",否则这些元素本身要么太多,要么不足。如我们在对话最后一节看到的,把纺织应用到政治能力这一比喻的说服力,本身在很大程度上就得益于对纺织活动与政治家活动结构类似的广泛讨论。作为一种方法论的范例,它最初是有意为之,至少表面如此。[8] 236

无论如何,不管它是否可用于其他目的,对政治家定义的探讨,明显是因其本身也有意义。它最重要的一个方面,是它第一次(而且人们相当熟悉)把政治能力界定为某种专业知识。任何人,除非他拥有相关专业知识,否则他根本没有资格被称为政治家(*politicos*)(在《政治家篇》关于政治能力的讨论中,根本就没有提到女性统治者或者女性的专家)。事实上,政治家这个词的形式的词尾是 ikos,它本身就暗示某种

---

7 这是分类本身造成的最终结果。但到对话结尾时,它得到关于政治家的讨论所得结果的补充,被称为灵魂的纺织者(311b7—c6)。

* 王晓朝译文,《柏拉图全集》第三卷,人民出版社,2003 年版,第 164 页,有改动。——中译者

8 关于《政治家篇》中对辩证方法与政治学相互渗透这一一般主题的论述,特别请参看 Lane 1998。

相关活动的专业知识，即 *techne*。但是，柏拉图确定的获得政治技艺（*politike techne*）的条件，是任何现实中的政治家，或许是所有现实中的人类都无法满足的。因此，在《申辩篇》(21b—22a)中，当苏格拉底在搜寻某个比他本人更聪明的人时，首先向其陈述的那些 *politikoi*，由于这个原因，仅仅是所谓的政治家，不是真正的政治家。(在随后的部分[23e—24a]，苏格拉底把他们和手艺人[*dēmiourgoi*]并列，"手艺人"一词既为"公共官员"，也为"手工业者"工作，后来证实在自己的领域中拥有专业知识的，正是手工业者，而这正是所谓的政治家们缺乏的。)真正的政治家，应该是那样一种人：他能够为我们可能或者应当向立法家或者是法律本身提出的所有问题，包括人类生活目的中最重要的问题，提供准确无误的答案；但他应该更聪明——如果他曾经存在过，他应该比任何人都要可以设想出来的法律更聪明，因为从原则上说，他应就每一种特殊情况提出建议或者进行指导，让条文适应当时的形势。当然，由于法律不可避免的一般性特点，而且肯定"要为了多数人的利益，面对多数情况，或者某种类似的'粗略'性"，任何法律条文都不可能做到这一点(*Plt*. 295a4—5)。

《政治家篇》认为，论证世界上是否有这样的人存在并非其目的。《法律篇》则明确宣布，这种可能性不存在(最明确的是在 875a—d)。在《政治家篇》中，爱利亚的客人说得最多的话是"……与蜂群产生蜂王那样的自然过程不同，国王(根据前已描述的理想类型的技艺，"国王们"和"政治家"是同义词)并不会以这种方式在城邦中产生——他的身体和心灵都格外卓越……"(*Plt*. 301d8—e2)，它似乎让人们期待，这样的政治家也许会在这一或者那一城邦中出现。但是，如《理想国》中年龄较长的苏格拉底论述理想城邦时所说："至于它是现在还是将来才能存在，那没关系。"(592b2—3)也就是说，这样的政治家是否存在，对于论证并无影响。理想政治家的形象——拥有全面的知识，能够对所有重要领域的问题做出判断——是要作为一个标准，一个我们可以尽可能接近的标准。所以，可以想象的是，它的第一个条件是，承认世界上有进行统治这样一种专业知识存在，而这种知识，通过适当的研究，可以获得，尽管程度可以不同(也许《政治家篇》中两个参与谈话的人所取得的进步，就是一个例证)。而现实的情况是，没有任何城邦，也没有任何"政治家"，承认有这种知识存在。

237

从这个角度看，《政治家篇》中的聪明的政治家或者聪明的国王，等同于《理想国》中想象的哲学王或者哲学女王。像哲学王一样，他们集理论知识和实践理解于一身，不仅攀登上了哲学知识的高度，逐渐理解了善本身，而且还获得了实际应用那种知识所需要的专业技能。但是，与《理想国》中理想统治者不确定的多头统治不同，《政治家篇》设想的是一个人的统治，原因既可能是利用知识的方式极端不可捉摸，也可能

是要排除下述可能性:集体统治或寡头政治能够达到专家统治的要求。因此,在297b7—c1的例证中,我们看到了下面的话:

[这种观点与我们前面的说法并不矛盾]即任何民族的大众都绝不可能获得这类专业知识,并且聪明地治理城市。但我们必须寻找那样一种政体,那种恰当的政体,它存在于人口中的少数人,数量不过数人,甚至只有一个人的身上。……

这个论点的后面,假设的理想的政体是君主制。

如果说《政治家篇》一直强调,理想的政治家需要知识,那么这种知识的内涵究竟是什么,[9] 就不像我们曾经期待的那么明确。可是,我们可以推测,它会集中在"最重大、最有价值的"事物上(也是"最优美和最伟大的"),关于这些"最重大、最有价值的"事物,在紧接着我们前面引述的285d4—7关于整个对话意图的讨论中提到了。

238

客人说,确实如此,因为我无法想象任何有理智的人想要追踪纺织技艺的定义只是为了这个定义本身。但在我看来大多数思想家都没能注意到:存在某种可轻松理解的相似性,而且在有人要求他解释其中一种事物时,他可以轻松地证明,既不费事,也不用费口舌。但对最高的、最重要的那一类存在来说,它们根本没有相应的图像,可以用普通的话语表现,以供人类使用。对它的说明,可以让那个希望满足心灵探求的人得到充分的满足。因此我们必须训练自己理解每一存在的事物,并能做出合理的解释。因为没有可见形体的存在具有最高的价值和重要性,只能用理性来加以证明,而不能借助其他手段来理解。我们当前所有讨论的目的,就是训练我们把握这种最高类别的存在。然而,出于联系的目的,我们对一些类别较低的事物进行理解,这样做比直接把握最高的存在要容易些。*

第二句话中所谈论的"某些存在着的事物"构成了和我们的感官直接感知的事物类似的东西(即使纺织的技艺是我们所能找到的最好的参照和样板,考虑到引入这一

9 我们肯定知道某些他知道如何去做的东西(知道他人的技艺或者科学,如军事指挥能力和演说,"把国家编织成一片织物的能力")。但我们没有看到他有关政治家如何获得做这些事情的能力的任何明确阐述。

* 王晓朝译文,《柏拉图全集》第三卷,第132页,有较大改动。——中译者

问题所使用的词汇量，政治家的技艺不是如此）。对它们来说，“最高类别的存在”明显地要么是和“那些优美、正义与善的事物”相同，要么有关，而这些事物，《政治家篇》似乎暗示，正是那些在理想政体中公民们真正信仰，而且得到政治家本人实际知识保障的事物（309c5—8）。

果真如此，那这个结论符合我们在前面提出的观点：这个理想人物和《理想国》中的哲学家统治者相同，他们进行统治的权力都基于他们关于善的知识。所不同的，在于《政治家篇》没有那种我们在《理想国》中能够看到的那种明确的、形而上的义务。例如，如果“最高类别的存在”“没有形体”，那么它本身并不意味着它们就是《理想国》中提到的“相”或者理念（*eide* 或 *ideai*）之类的存在，直观的语境所暗示的毋宁是，它们本身就是不可能直接看到的，或者根本就不存在，就好像我们在有关善、正义之类的叙述中所看到的那样。然而，我们可以肯定的是，《政治家篇》是就什么是政治技艺进行探讨，而它不会、也不可能把现实政治家的形象作为基础（因为几乎没有例外的是，他们都不是理想的政治家）。看来对话的意思是，政治技艺是某种无法用实例证明的存在，如果按照正确的方式寻找的话，我们可以发现其结构。但这听起来已经有点柏拉图的相的味道了，对于那些“最高类别的存在”本身，其叙述很可能有许多一致239 之处。在《理想国》和《政治家篇》之间（如果我们的传统观点——后者是在前者完成后若干时间创作的——可靠的话），看起来已经发生的变化，并非柏拉图对形而上的约定本身的论述，而是他希望赋予这些约定以突出地位。[10]

2.《政治家篇》的神话与其他政治神话

《政治家篇》中给人以深刻印象的宇宙论神话，所提供的是虚构的宇宙史，它实际上是描述现状不同方面的一种方式。[11] 客人告诉青年苏格拉底，很久以前，存在过克罗诺斯的黄金时代，那时，甚至天上的星辰和行星都是根据“最伟大的神灵”的命令运行的，而在地球上，生命的维持和保持，是不需要人类付出努力和痛苦的。人们勿需娶妻生子（因为生殖是由神安排的，婴儿是从类似地球上生长的植物那样的种子里诞生的）；那时也无“政制”（271e8），每一人类种群都由监护自己的神灵牧放，并满足他们所有的需要。但是后来，在一个指定的时候，神灵们放弃了对宇宙之舵的控制，“命

10 比较 Kahn 1995；关于柏拉图形而上学观念发展的不同看法，同时也更激进的论述，见莱恩前文第八章，原书第 156 页注释 6。

11 见 Brisson 1995：360—361。

运和这个世界的内在欲望再次控制了这个世界，使之发生逆转。"(272e5—6)地球上因此发生了巨大的震动和巨大的毁灭。一段时间里，世界上所有的事物，包括人类的生长都被颠倒了。然后，宇宙恢复了秩序，重新走上了正轨：

> 然后经过相当长时间的恢复，它从骚动和混乱中平息下来，重新获得安宁，恢复了秩序，得以有效地控制和管理自身以及这个世界上的一切事物，并且在可能的范围内记住了来自神的毁灭，神是世界的创造者和父亲。最初，这个世界把这场来自神的毁灭记得比较清楚，但随着时间的推移，它的记忆就变得模糊了。构成这个世界的有形体的因素对这种失败要负责任。这种有形体的因素属于处在最原始状态的世界，因为在此之前就是那混沌无序的宇宙。* (273a4—b5)

于是，"宙斯的时代"最后结束了，至上神("最伟大的神")发现，它需要再次行使控制权，整个循环再度开始。[12] 240

我们不难发现，这里有某些和《蒂迈欧篇》的世界观相似的东西。[13] 由于把"必然性"和理性不那么自然地合在一起，后者所特别展示的，是它的局限性，因为神灵用来创造的材料具有变易性。然而，直接产生的问题是，这样一个故事，在《政治家篇》的论证中起什么作用？将这个故事引入论证中，是为了帮助纠正在分类过程中已经出现的错误，而且随后就对这些错误进行了分析。最明显的是，克罗诺斯时代神灵牧人所代表的，实际上是从政治家这个类的定义中挑选出来的，这一点使它成为人类的"关心者"，甚至是"养育者"。但是，如客人本人两次鼓动我们做的那样(277a—b, 286b—c)，我们很可能奇怪，神话的规模是不是与它的功能在比例上不够协调，因为它很容易通过另外一种办法，一种不那么精巧的办法做到这一点。同时，客人最后的观点似乎是：它毕竟不是那么过分。因此，可以说，他向我们提出了一个不那么明确的任务：发掘神话中某些更重大、同时也不那么明显的意义。

---

* 王晓朝译文，《柏拉图全集》第三卷，第 111 页，有改动。——中译者

12 关于这个故事的标准解释是：克罗诺斯时代与逆转时代是同一的，这里提供的解释，是以三个循环阶段为前提的(克罗诺斯时代，逆转，宙斯时代)，见 Lovejoy and Boas 1935：156—159，Brisson 1994：478—496，1995，Rowe 1995(但在某些重要的细节问题上，他与布里松有所不同)。

13 也就是说，如果我们把整个的叙述，按照我们前面的建议，视为一篇虚构的历史，那就是用历史的话语描述共时性状态。但绝不是所有评论者都接受这种看法(如 Robinson 1995：xxv—xxvii)。可是这一观点有比较好的资料基础(Dillon 1995)，关键是它与该部分对话的语气相吻合，因为它明确宣布自己的目的部分是为了"好玩"(268d8)。它还避免了这样一个问题：《政治家篇》的神话在用语和主题上都与《蒂迈欧篇》有联系，但并无任何天庭颠倒的暗示(尽管关于《蒂迈欧篇》的宇宙论叙述的准确地位，在学者中仍有争议)。

一种特别受到青睐的方式，是把克罗诺斯时代的神灵牧人和《理想国》的哲学家统治者等同起来，并且把那个时代和我们自己的时代（宙斯的时代）的分离视为柏拉图对哲学统治理想的抛弃。[14] 可是，这种解读的基础是，客人的言论代表了他对产生理想政治家前景的悲观态度，尤其是他关于人类统治者和“蜂王”之间不可比的那段评论。[15] 由于这个原因，对话辩称，统治需要专家，也就是由哲学统治，但它最后的结论是，哲学的统治不大可能实现，所以我们需要寻求次好的统治，就是法治（300c）。如我将在本章下一节的论证所表明的，从对话的主线看，这种解释既不是唯一的，也不是最自然的。更明显的是，如果神灵牧人真是哲学统治者，下面的事情就奇怪了，它明确说到，那个时候根本“没有政制”，没有政治安排。而如果抽掉了政制（该篇对话的标题是希腊文的 *politeia*，最好的翻译实际上就是“政制”），《理想国》的描写就没有任何内容了。[16]

241

如果说这一神话中有一个唯一的、与人类事务有关的主题，那么它是关于神灵和人类理性之间的相似性和差异性的。神灵理性不费任何气力可以取得的成就，人类只有付出巨大努力才能实现。可是，理性又是我们对抗混乱、毁灭和无序的唯一武器。在《法律篇》的第十卷中，我们能够听到这一观点的回响。根据这一看法，心灵及其产物先于单纯的机械因存在于世界上，对于人类群体适当发挥其作用来说，理想就像它在宇宙中发挥的总体作用一样重要。如果这样来解读《政治家篇》中的神话，就其通篇讨论的理性统治来说，完全和整篇对话的经济性相吻合。确实，故事中根本没有提到“统治的艺术”，但神话的末尾描述了取得维持人类的一般性技艺的情况。客人宣布：“现在我们已经快要抵达我们这个故事所要寻求的关键之处了。”当时，也就是现在这个时代的开端，我们失去了神灵的帮助，绝大多数动物都疯狂了，我们成了它们的猎物，而且全都缺少赖以生存下去所需要的资源。

> 正是为了适合这种需要，才有了古老传说中的诸神的馈赠，以及此类必不可少的教训和指点。火是普罗米修斯送给人类的礼物，赫淮斯托斯与他在技艺方面的同伴（即雅典娜）把技艺的奥秘揭示给人类，其他神祇则使人类有了关于种子和植物的知识。有了这些馈赠，人类就以此谋生，因为神对人的监护已经停止了——以我们刚才故事中所描述的方式停止——人类不得不利用自己的资源和

14　参见诸如 Grube 1935：279，Owen 1953a：329—236。

15　参见前文，原书第 236 页。

16　Laks 1990：211—212；另请参见 Gill 1979。

照料自己的生活，犹如作为整体的宇宙。那是我们一直模仿和遵循的。有时以这样的方式，有时以那样的方式。* (274c5—e1)

事实上，到底是谁向我们"提供"了技艺和技术，神话并未说明。可以想象，既然诸神此前已经放弃了对人类事务的直接管理，那么我们至少有理由怀疑"古老传说"的神圣起源。至少《法律篇》是把专门技艺的发明，如当时正好出现的事物，包括那些属于政治家的技艺，归功于那些杰出的个人(677c—d)；在目前这一段中，我们也许会注意到一个重要的例外：所涉及的"礼物"是"与必不可少的教训和指点"一起降临的(它们需要我们努力达到和学习)。不管怎样，"我们这个故事所要寻求的关键之处"关注的，明显是获得整体专业知识的必要性。考虑到在整体语境中，专业知识就是神话所围绕的主题，可以想象，其中自然包括政治家的专业知识。当然，到目前为止，政治能力的本质尚未明确，特别是还没有把它与当代政治家(*politikoi*)伪装的专业技艺区别开来。一旦两者之间的对比被描绘出来，客人将具体描述因缺少真正的政治理性而给城邦造成的灾难性后果(301e—302b)。

这种"真正的政治技艺"的一个主要特征，就是它难以得到。其他的技艺需要"教训和指点"，而关于统治的艺术"实际上是最难得到，也是得到的最重要的能力"(292d4)，所以，如我们已经看到的，那些拥有这种技艺的人非常非常之少。我们也许可以把这种政治技艺观与另一种相当不同的，柏拉图曾经在其他对话中进行过报道，而且进行了嘲讽的政治技艺观进行比较。这是民主派的政治技艺观，根据它的看法，这种必要的技能是不加区别地在公民中分配的。尽管这种看法的最初来源可能是雅典人对他们自己的描绘，[17]但在《普罗塔哥拉篇》中，柏拉图允许普罗塔哥拉在"伟大演说"中提出了支持这种看法的论证。 242

在这篇演说之前，普罗塔哥拉已经说到，他教育人们成为优秀而积极的公民。换句话说，他教授的是"政治的技艺"。苏格拉底回应称，啊哈，我认为雅典人并不会认为，这样的东西是可以传授的，因为如果说公民大会在辩论其他事情时，他们会要求相关专家提供建议，而在涉及统治的问题上，他们竟然允许来自任何阶层的任意一个人提出建议，而不考察他们是否具备这样做的资格。而那些"最聪明和最优秀的"人，

---

* 王晓朝译文，《柏拉图全集》，第三卷，112 页。有改动。——中译者

17 请参看温顿前文第四章第二节、彭纳前文第九章第四节有关"伟大演说"的讨论。雅典人自我刻画形象的一个重要媒介是葬礼演说，修昔底德曾经重新创作了其中最著名的范例。而这篇演说，或者说是伯里克利演说的原始版本，是柏拉图在《美利克塞诺篇》嘲笑该类演说的资料来源之一。

如伯里克利之类，明显没有教会他们的儿子他们所具有的专业技能。可以想象，普罗塔哥拉本应回答说，雅典人错了，因为只有极少数特别能干的个人可以授以政治的技艺，而他就是那个教授他们的人。可是，普罗塔哥拉却论证说，雅典人的实践实际上与他正在讨论的专业知识的可传授性是吻合的，公民们拥有这种专业知识，是城邦得以存在的条件之一，这就是为什么“在政治问题上，人们一般地，雅典人尤其如此”，允许每个人有发言权的缘故（*Prot*. 322d5—323a3）。

243

事实上，并不是所有城邦都按照民主政治方式管理，但如普罗塔哥拉建议的，如果它们拥有雅典那样的制度的话，它们应该，或者说可以那样管理。在那里，人们的看法是，所有人，除非他已经彻底被腐蚀了，否则都有能力通过教授获得相关的素质。教育可以来自正式的学校学习（325c—326c），来自法律（326c—e），或者来自自己的同胞（326e—328a）。这里所论，显然是一种共享式价值体系，[18]普罗塔哥拉将其总结为“正义、节制和严格的生活；如果把它们集合起来，我称它们为一个人的美德”。它是某种“所有人必须分享的东西，无论它是什么，当人们尝试去学或者去做任何事情（包括政治行为）时，它肯定伴随左右”（325a1—5）。如果这些活动要成功，有关美德必不可少（因此，比如要成功地组织战争，必须是以有组织的共同体的存在为基础。参看 321c—d）。

整个观点的基础是，“政治美德”，尤其是“正义和对他人的尊重”，对人类的成功生存来说，是必需的，而且在某种意义上说，它们就是人类的天性。普罗塔哥拉开始其演说时，已经把这些观念注入神话之中。普罗米修斯从赫淮斯托斯和雅典娜那里偷来的各种技艺，连同火在内，对人类的生存仍不充分，它还需要城邦制度加以补充。这些组成了美德的礼物，对人类来说，毋宁是一种能力。在创造礼物时，宙斯本人就强调了它的矛盾性。当时他的使者赫尔麦斯问他，新的礼物是否按照以前分配各种技艺的原则分配，即只分配给少数人，宙斯回答说：

> 分给所有人，让他们每人都有一份。如果只有少数人分享美德，就像分享技艺那样，那么城邦就绝不能存在。此外，你必须替我立下一条法律，如果有人不能获得分享尊重他人和正义的美德，那么应当把他处死，因为这种人是城邦的祸害。* (322d1—5)

---

18 参看 Ober 1993。

* 王晓朝译文，《柏拉图全集》，第一卷，第 443 页。——中译者

这种把所谓“政治技艺”和其他形式专业知识区分开来的做法，正是《政治家篇》否定的东西。在它看来，政治技艺，像其他形式的技艺一样，甚至比其他技艺尤有过之的，是个别专家的专利，所以，《政治家篇》的神话以及随后各个部分，无论是下述的哪种版本，都是为了反对民主政治神话而创造出来的："统治的艺术"并不像普罗塔哥拉（或者如柏拉图暗示的，他替普罗塔哥拉拟定的[19]）所说，是每个人都能学习的东西，也不像某个阿斯帕西亚[20]或者伯里克利所说的，是与生俱来的。以美德或者纯粹的希望和自欺欺人的主张为基础的民主政治观念是荒谬的。对城邦的生存必需的技艺，是某种即使不是所有人，也是绝大多数人实际上难以得到的东西。 244

3. 王还是法

在《政治家篇》291a，也就是相当接近有关真正的政治家结局的部分，来自爱利亚的客人说，他看到了一帮混合而奇特的人群，他把他们称为“智者中最具魔力的人，是最擅长行骗这门技艺的权威”，也就是说，他们是“政治家”，所谓的进行统治的专家。根据他的叙述，使他们成为魔术师和智者的，是他们乃最大的骗子，假装拥有他们本不具备的知识，而且是在最重要的问题上。随后的冗长讨论，主要目的是要确立对他们的这种评价，从而为把他们与真正的政治家分开提供依据。

简单地说，他的论证如下：人们目前是根据各种不同因素来划分政制的类型。有的是掌权者的数量（一个、几个或者多数）；有的是贫富；有的是被统治者是否同意；还有的是它们是否遵守确立的法律或者习惯。可是，对话开始时，大家公认的是，政治技能是一种专业知识，它和所有其他已经提出的标准都不同。实际上，现实存在的政制中，没有一种是以必要的专业技能为基础的。如果它确实是政治技能和管理城邦的一个必要条件，那么这个世界上就没有真正的政制，当然，也就没有真正的政治家。

> 那么最卓越的政治体制，与其他政制比较唯一配得上这个名称的政制，是那种统治者并非似乎具有政治才干的人，而是真正具有专业知识的人。所以正确的原则不是看他们的统治是否依据法律，被统治者是否自愿，或者统治者本人是穷还是富，而是根本不考虑上述任何因素。（293c5—d2）

---

19 我们也许没有任何理由怀疑，真正的普罗塔哥拉没有说过柏拉图在对话中借他之口所说的那些话。尽管如此，演说本身仍是柏拉图式的创造。

20 在《美利克塞诺篇》中，苏格拉底宣称他背诵的演说是阿斯帕西亚的。

245　然后客人就利用了他在此之前刚刚引入的与医生的类比：

> 那么，为了净化城邦，使其健康发展，统治者可以处死某些公民或流放他们。他们也可以向海外派遣殖民团体以削减公民人数，就像给蜜蜂分出新的蜂群，或者从其他城邦把居民弄来，使他们归化本国，以增加本国公民的数量。只要他们按照基本正义的原则合理地工作，以尽可能改善国家生活为目的，那么按照我们的标准，我们就应当称他们为真正的政治家，只有在他们的统治下，国家才能得到良好的治理，才会有真正的政治体制。我们还要进一步说，其他所有被称作政制的国家组织都不是真正的，而是一种仿制品，是对真正的政制的模仿。那些所谓有法可依[21]的政制要模仿得好些，而其他政制或多或少模仿得笨拙。*(293d4—e5)

此时，青年苏格拉底提出了一个具有关键意义的反对意见：如果那些拥有专业知识的人甚至有理由违反法律时，我们还能说他们是真正正确的吗？在人们提到的所有标准中，人们最熟悉的、用来判断良好政制的（毕竟这是正在讨论的问题），至少是在那些比较保守的批评家中，很可能是一个城邦对变动其现存法律的接受程度。变革现行法律的过程越困难，政制就越优秀。因此，在现实存在的政制中，毕竟还是有一些政制，以及它们的政治家，可能符合最低的标准。正是在这里，客人引入了他对法律的全面批判，指责它们缺少灵活性，而灵活性，对于适当管理无限多变的人类生活来说，是必需的。如果有人具备必要的知识，而且他发现有某些能更好发挥作用的办法，那么强调他应受到成文条文的制约，是不荒谬的。

> 只要统治者具有这种健全的心灵状态，只要他们能够坚定地遵循这个伟大的原则，他们就不会犯什么错误。这个原则就是：在理智和统治技艺的指引下，始终大公无私地、公正地对待他们的臣民。这样的话，他们不仅能够保全臣民的性命，而且也能在人性许可的范围内改造臣民的性格。**(297a5—b3)

21　或者译为“那些人们一般称为‘管理良好的’城邦”，其含义绝大多数情况下可能和“有法可依的城邦”一样。

*　王晓朝译文，《柏拉图全集》，第三卷，第145页，有改动。——中译者

**　王晓朝译文，《柏拉图全集》，第三卷，第150页。——中译者

这就把我们带回到前面的结论：其他缺少此类智慧的政制，仅仅是这种最优秀政制的“仿制品”，“有些模仿得好些，而其他政制或多或少模仿得笨拙。”(297c3—4)

这个观点让人迷惑，青年苏格拉底也确实感到迷惑（如他所说，他最初就没有理解它的含义）。客人则通过富有想象力的虚构进行揭示：假设医生或者水手完全按照书本操作，其结果难道不是彻头彻尾的荒谬？实际上，其后果对医学和航海技术本身是毁灭性的。那么在政制领域，如果“拘泥于法律和先例”，所产生的结果最终是一样的。可客人同时又宣称，基于这一原则创造出来的政制，要比那些只根据掌权者自身利益或者出于偏好，根本不顾法律所进行的一系列安排要好。如果是后一种情况，那意味着它创造的是“笨拙的仿制品”（如他马上就要宣布的，是“彻底的”糟糕。见300e1）。即使是在现存最优秀的政制中，在下述意义上，它也是“模仿”或者仿制：理想的政治家也随时准备变革法律。模仿所以“笨拙”，是因为那个证明他有理由放弃成文法律的知识，现在已经消失了。 246

客人：然而我们一定不要忽略我们前面说过的真理。有着真正知识的人，真正的政治家，会在他本人的活动中利用他的专业知识做大量工作，而根本不会注意那些成文的法规。每当他相信有某些比他先前写给民众的指示更好的尺度，而他又无法亲自到场时，他会这样做的。

青年苏格拉底：当然如此。

客人：所以，个人和群体拥有法典，但想要对之作某些改变，因为他们作为真正的政治家认为这种变化是一种改进，与遵循法典并不相悖。

青年苏格拉底：绝对正确。

客人：但若他们这样做了，但他们的心灵却没有经受知识的启迪，那么他们确实就会尝试着模仿真实的原本，但会模仿得很拙劣。但若他们拥有科学的知识，那么他们要实施的就不是模仿，而是我们正在谈论的真正的、首创的政治家的技艺了。* (300c9—e2)

但在此前，他们已经达成这样的共识：不可能有许多人——不管他们是否多得足以组成民主政体或者寡头政体——获得任何类型的专业知识。“因此，”客人总结道（青年苏格拉底也表赞同），“如果那些模仿性的政制要想尽可能建构一种真正的体

---

* 王晓朝译文，《柏拉图全集》，第三卷，第155页，有改动。——中译者

制，由一名真正的政治家用真正的政治技艺来实行统治，那么他们就必须服从一种单247一的统治。他们全都必须严格遵守他们已经立下的法律，决不违反那些成文的法律或者已有的祖宗惯例。”同样的结论后来被推广到单一的愚昧的统治者身上。

一个人、几个人或者多数人的统治，既可能是守法的，也可能是无法的。这就让我们拥有了六种类型的政制（如果客人和青年苏格拉底还打算称它们为政制的话），如果我们把理想的君主制包括在内，那就有七种了，它们是王政和僭主制、“贵族制”和寡头制，以及两种类型的民主制，或者说是人民的统治。（人民等同于穷人，与富人相对。相反，寡头制和“贵族制”是富人对穷人的统治。）在这些政制中，王政、“贵族制”和较好类型的民主制显然是“善”的，或者说是“理想政制”较好的仿制品，因为它们从“不违背成文法律或者祖宗成例”；它们所以如此做的理由，也是非常明显的，那就是缺少可以证明它们应进行变革的理由。但它们与理想政制之间的共同点，也就是称它们为“仿制品”的理由，并不是立刻就可以看出来的（即使人们清楚它们为什么比其他类型的更好）。理想政制的主要特征毕竟包括如下两个方面：它以知识为基础，而且可以对法律进行变革，而这一点，恰恰是那些“守法”的政制所不具备的。

对这一问题最常见的解答是：假设有关的政制是良好的仿制品，因为它们拥有良好的法律，可能是过去那些有知识的立法家遗传给它们的知识，那么结论就是遵守“祖先的政制”，这可能正是青年苏格拉底的意思。如果理想的君主制没有实现的可能，那么（客人可能会建议）次好的就应是彻底的保守主义。（参看 300c1—3“……只要人们执行法律和规范所有生活部门的成文法规，我们次一位的最佳统治方式，就是禁止任何个人或者团体有任何行为违反这些法律和法规。”）可是，对于这种解释，人们可以提出强有力的反对意见。首先，它可能危及据称客人本人所支持的结论本身，也就是说，所有现实政治家都是骗子的结论。一个具体的城邦的法律和理想城邦的法律越接近，那些管理这些城邦的人也就越不像“智者”或者“魔术师”。在这种情况下，如果统治者本身不拥有知识，他们所遵守的法律或多或少地接近于那些“真理的248仿制品”——“这些仿制品来自那些真正对这些事务拥有科学真理的人发出的指示”（300c5—6）。[22]严格地说，即使这类统治者僭居了本应由真正专业的政治家占据的位置（因为统治需要真正的技艺），那么他们的行为仍然是在某种类似真理的东西的间接指导之下的。对这样一些人，客人的评价（“智者”、“魔术师”，诸如此类）似乎至少

22　这些“真理的仿制品”常被理解成一般意义上的法律（最近的论述是 Annas and Waterfield 1995），但有关的观点不足以证明它对所有法律的评价都是合理的。相反，它们所指的是那样一些法律：它们是由那些有知识的立法家，在尽可能忠实于真理的情况下写下来的（关于对它们的限定，见《斐德罗篇》275d 以下）。

过于严厉了。

第二个,可能也是更具破坏力的反对意见,是谈话不仅没有提到古代那些非理想城邦中聪明的立法家,而且为了论证其观点,这种观点似乎还认为,这些城邦的法律实际上是从无知派生出来的。这篇对话有关它们的立法过程的唯一描述,是300b的总结,那里提到:"已经制定了的法律是以丰富的经验为基础的。每一项法律都是由于某些人的倡导,它们足够幸运地使用了正确的推荐方法,说服公民大会通过了这项法律。"这段评论,像该结论的基础、此前较长的一段一样(298a—299c),公认是为了讽刺,但后来却没有任何其他的评论替代它。我们似乎看到的,只是两种截然不同的法律之间的对照。一种是理想城邦中以知识为基础的法律,另一种是其他城邦的法律。由于缺少专家,后者只能仅仅依赖"丰富的经验"、"某些人的倡导"(从原则上说,他们中包括专家,但并未对这些专家的意见给予特别注意。参看298c)以及多数人的赞同。而这个多数,客人显然认为,都属无知之辈。我们很难认为,用这样的方式确立的法律,又怎能证明它们是"真理的仿制品",是"由那些认识真理的人写下来的",因为那意味着其中有理想政治家的指引之手。但是,如果情况真如此,就不能保证这些法律都是善的;如果是这样,那么,它就不可能成为那些被称为理想政制"好的仿制品"的守法城邦的主要特征了。

对"好的仿制品"的标准解释所提出的这些反对意见似乎具有决定意义,因此需要我们寻求另一种解释。一种可能性[23]是:假设客人这里向我们提出的是一个悖论:"模仿"理想政制最好的办法,就是根本不要模仿它,因为理想政制主要的、突出的特征是:如果国王认为必要(当然,他的判断总是正确的),他随时可以改变自己的指示,而守法的城邦是从不变革任何东西。可是,对话中没有任何迹象表明这个悖论存在,因为对话一直强调的是,这些政制一直在模仿(*mimeisthai*)理想政制(293e,297c,301a)。也许它们仅仅模仿到所有现存政制模仿的程度(伪装成那种政制,就像所有现实政治家都假装是理想政治家一样),其中有些所以模仿得比较好,就是因为它们比其他类型更好地模仿了理想(比那些无法可依的城邦好)。即使理想政治家不受法律制约,他肯定仍要颁布法律,既因为法律要同时在各个地区出现,也因为要覆盖那些他本人不能亲自出席的场合(295a—296a;参看300c)。可是很明显,变革他的规定的权利并不属于一般的公民集体,因为它们不具备这样做的经验。总体上看,在理想城邦中,当所需的专家不在场时,它不会变更自己的法律。在那样的情况下,在不

249

23 马尔科姆·斯科菲尔德向我提出了这种可能性。

变更法律的情况下，守法的政制确实反映了理想城邦的一个特征(犹如无法可依的城邦所以不能达到这个标准，是因为它和理想政制对法律的变革只是外表上相似，而需要变革的背景却不同)。那里没有任何暗示可以让我们相信，守法政制所以会遵守它现有的立法，是因为它认识到它缺少可以证明其有理由变革所必须的专家。尽管如此，下述结论仍可以说是真实的：它确实缺少专家，所以它就不变革自己的法律。[24]

很明显，无论我们接受哪一种解释，客人——无疑他代表的是柏拉图——的看法都是非常清楚的：在现存的政制(如果我们排除理想类型在某处实现的可能性)中，除非由于可能的幸运和偶然，否则乏善可陈。有些时候，我们也许会找到某些正确的东西，但缺少了知识，我们更可能犯错误，而且是经常如此。观点固然极端，但它完全符合客人开始和结束讨论的方式，因为它毫无例外地将所有现实存在的政治家排除在理想之外(291a—c，303b—d)。[25]同时，它也符合随后这段冷酷的评论，它强烈地让人回想起该神话的悲观主义论调：

250

> 那么，苏格拉底，从这些仿制而来的政制中产生了大量邪恶，今后还会有更多的邪恶产生，又有什么值得惊讶的呢？这些政制全都依照法律和习俗行事，却无真正科学的真知灼见，这样的基础是不牢固的。用另一种技艺对这样的基础施加影响，显然就会毁灭这些政制试图建立的一切。比这些不断作乱的邪恶更显著的事情，是一个城邦或多或少总会拥有一些天生的力量。我们知道，我们所有的城邦已经有无数个世代受困于这些邪恶，但仍有一些城邦没有毁灭，仍旧坚强地挺立着。然而，我们也看到，许多国家就像沉船一样覆灭。这些船过去就有许多裂缝，今后肯定也会出现新的裂痕，是由船长和其他水手的邪恶引起的。他们是罪人，他们的罪就是极端的无知。他们对真正的政治方面的真理知之甚少，

24　一个富有吸引力的建议是，假设这是因为这些政制至少具有中等的善(所以，在缺少专家的情况下，任何变革都只能使它们变得更糟糕)。确实，稍后，当他们讨论三种守法和三种无法政制的相对优点或者生存能力时，守法的君主制以及另外两种守法政制，在它们拥有良好法律的前提下，更加受到青睐(302e)。但如我们已经看到的，在目前的语境中，这不是，而且不可能是它们优于其他政制的基础，我们毋宁认为，是因为它们拥有法律，而且遵守着法律。此外，我们还必须承认，这些法律至少还必须是可以忍受的(这一点可能让人们对选择它们还是无法可依类型的政制造成一定风险)，或许还需要保证，这些法律是根据经验和一致同意制定的。当然，我们勿需认为，柏拉图有义务论证下述观念：任何类似于他的(绝对)守法类型政制曾经存在过，或者说可能在世界上产生。将来可能有接近它的政制产生，但它本身就像理想的政治家一样，是一种理论的建构，而且是由同样的思想试验派生的，从而把关于必须具有专业知识的唯一假设推到极致。

25　类似这样一些段落给《政治家篇》的一般看法造成了严重困难，这种看法认为，它们包含了向现存政制(不情愿的)的让步。但是，这样的看法至多也就是把“紧张”归之于该对话的论证，或者它的“复杂甚至混乱”(Annas and Waterfield 1995：xxii 就持这种看法)。可以设想，这种判断只能是最后的救命稻草。

或者一无所知，然而却认为自己从头到尾都知道，以为自己在这种技艺方面所受的教育比其他任何人都好。* (301e6—302b3)

但是，最重要的是，客人的立场和他关于政治能力是一种形式的专业技能的定义是一致的。如果事情真的如此，而且没有任何现实存在的"政治家"和政制承认这样的事实，那么一切都不可避免地成空。同一个出发点（本质上是理论的建构）也解释了颇有争议的、放弃所有其他考虑的做法，以及就他的认识来说，他拒绝对政治家的权力进行任何限制的看法。

可是，如果这就是政治技艺的真实含义（见前文第一节），那人们就不能保证，即使是最好的、最完美的现实政治家是否能够充分地代表它。柏拉图意识到了现实和理想之间的差异，在《政治家篇》本部分的结尾处，他简洁地讨论到这一问题。

在所有这些不完善的政制中生活都是困难的。但我们可以问自己，哪一种政制下的生活最难忍受？哪一种政制下的生活最可以容忍？尽管这个问题与我们既定的主题并无直接关联，但我们也许不得不加以考察，对吗？我们毕竟要记住，一般说来，人们在任何地方的一切行为都是为了确保自己能够过上一种最可以忍受的生活。** (302b5—9) 251

"这类行为"看来就是可以忍受的生活，而"这些不完善的政制"就是现存的六种类型。如果君主制能受到法律的"制约"，而且法律又是善的，它将是最好的；如果它不遵守法制（也就是说，它成了僭主政治），就是最糟糕的。至于民主政治，则处在另一极端，因为

我们可以设想，（由人民大众进行统治）在各个方面都是软弱的，与另外两种统治形式相比，它不能实现任何大的善，也不能犯下任何严重的罪恶，这是因为，在民主政治中，权力在众多的统治者中划分成很小的部分。*** (303a4—6)

至于世界上是否有任何君主制拥有良好的法律，或者说在民主政治中有上述情

* 王晓朝译文，《柏拉图全集》，第三卷，第157—158页，有改动。——中译者

** 同上书，第三卷，第158页，有改动。——中译者

*** 同上书，第三卷，第159页。——中译者

形，柏拉图并没有说。考虑到客人在前面已经表达过的看法，我们有理由怀疑，客人是否真的要为它们的存在提供空间，但这种可能性至少是存在的。在管理城邦中，知识的重要地位会以某种方式，在某个地方开始得到承认，然后他们可能开始完成城邦要完成的事情，从而使公民们"在人性许可的范围内变得更好"(297b3)。

4. 作为指导者和纺织者的政治家

在令人感到困惑的对话《优提德谟篇》[26]中，老人苏格拉底提出了"国王的"或者"政治的"技艺是什么的问题。此前他们已经同意，通常被算作善的事物(健康、财富以及诸如此类的事物)，除非我们知道如何使用它们，否则根本就不是政治的技艺，此类知识，我们只有通过哲学才能得到。既然哲学是获得知识的学问，下一步就是确立我们需要得到什么样的知识。它不是那种淘金者的、商人的、医生的、演说家的，或者将军的技艺，因为所有这些知识都不包括一个关键的因素：知道如何使用它们的产品。最后，苏格拉底建议，只有那些知道如何使用其他类型专业知识所创造的产品的人，才是国王的技艺的专家。但是他随后(291d—e)又提出了此类技艺或者专业的产品到底是什么的问题(假设像其他类型的专业知识一样，它真的存在的话)。它肯定是某种善的东西，但如果它是善的，那它就不可能是任何人通常认为的政治知识所产生的产品(财富、自由、稳定等)，因为前面已经确认，这些产品本身并不是善的。政治能力使人们聪明和向善，但它表示的是什么类型的智慧和善呢？它唯一能表达的善就是它自身，因为它使得人民在这方面聪明和向善，反过来他们对其他人和事也都采取同样的做法。但我们并不清楚它实际上具体包括什么内容，"现在我们离认识知识的定义即使不是更远，至少还是很远，而这种知识会使我们幸福。"(292e4—5)

252

讨论到此为止。我们并不清楚能从中得出什么结论，它的意思可能是，他期望我们接受苏格拉底的正式结论：讨论直接走进了死胡同。可是，既然该对话的这一部分明显是要和调侃式的智者式辩论进行对比——它占了对话其余部分绝大部分篇幅，那么人们自然可能怀疑，我们可能由此被导向某种真正的"政治技艺"。由此似乎可以得出三点结论。首先，政治技艺并不直接关心那些人们一般认为是其目的的事物的产品；第二，它可以是，或者说包括如何很好地利用这些事物(产品)的知识；第三，

26　《优提德谟篇》采用了苏格拉底向克里同报道的形式，报道的内容是他前一天和欧提弗罗以及其他人的谈话。报道中还掺杂着他与克里同就所谈问题进行的讨论。为简便起见，我将把该对话作为两个人之间的直接对话处理。

它向其他人传授这种知识。[27]只有一种知识看来符合这些具体条件，即那种因哲学探讨和苏格拉底辩证法产生的知识。而这一点，让我们又回到了讨论开始的地方。

至此，《优提德谟篇》似乎和《政治家篇》完全吻合。在此之前，我们已经看到，[28]我们有理由认为，《政治家篇》中的国王或者理想政治家的知识，本身就是以哲学理解为基础的，也就是说，是通过理性的、辩证的过程达成的认识，该对话长篇大论要告诉我们的，就是它的实质。就其是政治理论作品一点来说，这一理论的核心并不是要求实行专家的专制统治(尽管如果能够发现此类专家的话，他们肯定应当被立为王)，它所强调的毋宁是：发现生活真实目的的优先地位。同时，它还认为，这些目的中包括美德。真正的政治专业知识的主要人物，像在《优提德谟篇》中一样，是使人民向善。

但是，两篇对话之间仍有一个重要的差异。《优提德谟篇》似乎认为，政治技艺所要"做的"，不过是传授它的知识，别无其他，借用更富现实主义的术语来说，可能是寻找政治专业知识的习惯，而技艺本身不过代表了哲学理解的理想化总结。美德被作为知识的后果之一对待，就像在苏格拉底式对话中经常出现的一样(无论《优提德谟篇》是否是其中的一篇)。至于一般的政治目的，则被简单地抛在了一边。可是，《政治家篇》也发现了政治家技艺的一种"产品"，而这种产品是超出辩证法的实践和教授范围的，它们指的首先是那些对最重要的辅助技艺的指导，即演说家、将军和法官的技艺。在所有这些方面， 253

> 真正的国王的技艺不是它本身要做具体的工作，而是为了控制那些指导我们行为方式的技艺。国王的技艺依照自己的权力控制它们，使它们明白什么是采取行动的正确时机，以此推动国家的伟大事业向前发展。(305d1—4)

其次，政治家要注意把公民中那些更加"勇敢的"与竞争性的因素与更"稳健的"和和平的因素"编织在一起"，[29]以便两者都能为城邦的生活做出恰当和有益的贡献。[30]在承担这两种任务时，他似乎卷入了《优提德谟篇》认为国王不应从事的、某种

27 如果我们把这些因素从语境中抽出，我们自然要假设，苏格拉底(或者说是柏拉图)会在明显无法调和且造成了僵局的观念之网中找到出路，同时并不放弃任何一个观点。但是，暗含的与智者派论辩的对比明确表明，他不会仅仅因为策略的原因引入他无意为之辩护的前提。

28 见本章第一节。

29 关于《政治家篇》的最后一节，特别参看 Lane 1995、1998，Dixsaut 1995，Bobonich 1995。

30 在《理想国》第五卷中，对如何保证城邦统一的方法有明确(尽管是片面)的讨论。

类型的政治实践。[31]总之,这两种观念,都可以看作是对一般结论的重申,而这一结论,是《优提德谟篇》讨论的核心,它认为,如果和认识如何使用技艺(它只能是从哲学中派生出来的)割裂开来,任何东西都非善类,亦且无用。但是,如《政治家篇》和《理想国》承认的那样,如果人口的多数从来不会成为哲学家,那么让他们向善就需要比辩证法更多的东西。政治家的技艺就在于发现其他的方法。[32]这也就是为什么《政治家篇》在对"技艺"进行分类时,给演说家的技艺(改进过的、哲学化的)留下空间的缘故,因为可以设想,这一技艺会成为向公民群体灌输正确信仰的主要方法(309c)。[33]

254

5.《政治家篇》、《蒂迈欧篇》-《克里提阿篇》和《法律篇》

在柏拉图关于史前的虚构性论著中,出现了《政治家篇》关于理想政制的近亲,即《蒂迈欧篇》和《克里提阿篇》中关于亚特兰蒂斯(Atlantis)的故事。据说故事是由梭伦从埃及的祭司档案中发掘出来的,说的是很久以前,在直布罗陀海峡外的一个大岛上,原本具有美德的亚特兰蒂斯诸王拥有一个庞大而富有的帝国,后来却败坏了,试图征服世界的其他地区,但遭到了抵抗,最后被雅典击败。亚特拉蒂斯岛本身,在经过强烈的地震和洪水后,完全被滚滚波涛所淹没,雅典所有人民也被吞没。柏拉图告诉我们,这个早期的雅典,碰巧很像前一天一直在讨论的理想城邦,而关于这个理想城邦的描绘,与《理想国》的城邦在很多方面非常相似,因此如果我们认为它就是《理想国》,或者说它希望我们这样认为它是某种理想的话,几乎不会受到批评。(构成了战斗力量的"卫国者"与公民的其余部分分隔开来;他们的教育和抚养由国家负责;不能拥有私有财产和家庭;等等。)它与《理想国》的主要差别,在于没有直接提到哲学家统治者,可能根本没有为他们的存在留下空间,而城邦是根据由神意制定的法律管理的,这些法律使得城邦运转良好;最重要的是,它为公民提供了美德教育。[34]与之形成对照的是,在亚特兰蒂斯,据说诸国王曾经"控制着(几个城市中)臣民的人身自由以

31　关于《优提德谟篇》的国王技艺和政治家技艺的观念,我们可以把它比作苏格拉底在《高尔吉亚篇》中宣布的唯一的、真正的政治技艺的结论,原因就是因为他说出了赤裸裸的真相。

32　参看彭纳前文第九章第一节。

33　结果是与借普罗塔哥拉之口表达的观点的某种调和(见本章第二节):所有公民都拥有(某种程度的)美德,而且它们将利用表面看来和普罗塔哥拉所描述的并无不同的方法创造出来,在《理想国》中也是如此。但普罗塔哥拉的方法是根据习惯和约定,而不是哲学。

34　有关此点,特别请参看《蒂迈欧篇》24b—d。

及它们的绝大部分法律”(《克里提阿篇》119c3—4),唯一例外的是那些管理着他们之间相互关系的法律,因为这些法律是由他们的祖先海神波塞冬为他们制定和写下来的。这种安排最初运转良好,因为法律适合于神灵的孩子和后代,那些具有完美道德的个人。除他们自己的美德外,他们对其他任何事情,包括他们所拥有的巨大财富,都不太关心。但是,随着他们脱离其神圣起源的距离的增加,他们天性中的神圣因素随之越来越弱,于是问题开始出现……

《克里提阿篇》属未竟之作,末尾一句只有一半,因此,对于其整个虚构所包含的准确的道德含义——这是它从《蒂迈欧篇》继承过来的,我们可能无法得出任何确定性的答案。但这个故事的整体意义应当是清楚的:雅典击败了亚特兰蒂斯;她所以能够成功,是因为她的制度和人民的优越性;她的人民所以素质高,至少主要是因为她的制度的质量优越,因为这些制度直接或者间接地都是来自神灵。同样,我们知道亚特兰蒂斯人所以被击败,是因为他们的统治者已经败坏了,失去了智慧和自制,而正是后两者让他们服从神圣的法律的。可以想象,正是因为他们曾经具有这些素质,才允许他们在对待臣民时享有“控制法律的权利”,可以“惩罚和处死任何他们希望处死的人”(119c4—5),而且他们知道,哪些人应当受到惩罚和处决。在这方面,就他们控制着(绝大部分)法律来说,他们和《政治家篇》中的理想国王相像,就好像古代雅典的“卫国者”与《理想国》城邦中未来的统治者和士兵相像一样。 255

但是,他们所统治的城邦与公民,完全不同于《政治家篇》中理想政治家统治的那些城邦和公民。在那里,那些接受他的关怀的公民,在他的控制下,分享着赋予他们的权利。确实,他作为城邦诸因素编织者的主要功能,明显是要保证把担任公职的那些人的不同特点混合起来:

> 国王编织者唯一和全部的任务,是绝不允许把具有温和品性的人与具有勇敢品性的人分开。为了避免这种情况,他必须把国家织造得密密实实。首先是在各种不同类型的人心中建立起共同的信念,使公众的荣誉和胜利服务于这一目的,最后,每一类型的人必须与其他类型的人建立联系,缔结庄严的婚约。当国王使用不同类型的材料把他的织造物织得“平滑而密实”的时候,他必须把管理国家的各种职司委托给他们,在各种情况下让他们分担公务。* (310e7—311a2)

---

* 王晓朝译文,《柏拉图全集》,第三卷,第173页,有改动。——中译者

同样,在《蒂迈欧篇》-《克里提阿篇》中描写的雅典,两万名卫国者似乎也相互分享公职:

> 这就是他们的生活方式。他们就是本邦公民的卫士,自由地追随希腊人的领袖。他们还尽量使有资格携带武器担任卫士的男女两性数量相同,保持在大约两万人左右。由于具有这样的人格和与之相应的管理,那时的城邦和希腊都是正义的……*(*Critias* 112d3—e3)

与此形成对照的是,亚特兰蒂斯的常备军看来是由国王的"卫队"组成的,需要补充时,直接从人口的其余部分征兵。军队中"更值得信赖的"部分驻扎在卫城周围(像"原始"雅典的公民士兵驻扎在卫城上,围绕着保护神雅典娜和赫淮斯托斯神庙居256 住)。总体上看,亚特兰蒂斯被刻画成一个东方的、非希腊的君主国,与波斯类似,在《美利克塞诺篇》的葬礼演说中,曾对后来的雅典打败波斯进行嘲讽式的庆祝。最初,她的国王所以能进行统治,正是因为他们的神圣起源,以及他们因此具有的高于人口其余部分的素质。但随着时间的推移,他们与一般人越来越接近,其统治的特征也就越来越像僭主政治。

亚特兰蒂斯的衰落与史前雅典更具稳定特点的对比,在《法律篇》的875a—d中得到了更加散文化的表述:

> ……没有一个人的天赋能够确保他既能察觉到对人类社会的构成有益的事情,又能在察觉到这种善以后能够并愿意在实践中实行这种善……即使有人对这个原则有了清楚的认识,视之为科学理论的基本要点,但若他处于不负责任的独裁君主的地位,那么他绝不会忠于他的信念,或竭尽全力终生改善国家的公共利益,他不会以此为首要目的,将个人利益放在第二位。他那意志薄弱的人性总是在引诱他扩大自己的权力,寻求自己的利益……如果有人在神的怜悯下生来就获得这种能力(抵制这些不可避免的倾向的能力),那么他就不需要法律来统治自己。没有任何法律或法规有权统治真正的知识……但是,这种洞见在任何地方都找不到,因此我们只好退而求其次,诉诸于法规和法律。它们可以照顾到和注意到绝大部分情况,但不可能覆盖所有的方面。**(*Laws* 875a2—d5)

* 王晓朝译文,《柏拉图全集》,第三卷,第354页,有改动。——中译者

** 同上书,第三卷,第636—637页,有改动。——中译者

亚特兰蒂斯的国王们原本也有过人之处，因此最初可以做那个雅典人所说的一般人类不能做的事情。但是，历史证明依法而治的雅典是一个更加持久的社会，因此，只有在一个永远由神灵居住和统治的城邦中，人们才能把权力委托给个人，而不是法律（参看 *Laws* 739d—e，713c—714a）。

这是《法律篇》自己描绘的"次好的选择"即法律的统治，而不是《政治家篇》300c所描绘的"第二好"的政制，因为它是由简单地严格遵守法律的原则组成的。可以肯定的是，马格涅西亚的法律是很难变革的，而且在绝大多数情况下，在经历了最初的阶段后，很可能被设想成固化的规定。但是，与《政治家篇》中"守法的"城邦一样，那不是因为马格涅西亚缺少专业立法家。《法律篇》中的立法家本人就是一个专家，而 257 且是可以与《政治家篇》中的理想政治家相提并论的专家，至少是比较接近的，因为那个来自雅典的客人——《法律篇》的主要发言人——宣称，他拥有"非常丰富的经验，并对这类问题有过研究"（*Laws* 968b）。他的立法，就像理想政治家的一样，将是"对真理的模仿"（在可能的范围内），[35] 而且只要理性没有找到更好的替代，就应该是固定不变的。尽管他的法律可能不完善，就好像所有法律必定如此一样，但在现实世界中，它们是我们唯一应当服从的"君主"。

---

35 如果说它的细节有许多与当时的雅典立法雷同（见 Morrow 1993［1960］），那么从原则上说，纯属偶然，那些条文所以被包括进来，是因为理性认为它们是正确的。

258

第十二章 《法律篇》

安德烈·拉克

1. 奇特的作品

在西方传统中，我们可以认为，《法律篇》是第一部真正的政治哲学作品。大家公认，它是在一个已经相当复杂的哲学立法与思辩哲学的立法传统中构思出来的，其中《理想国》在该传统中占有重要地位。但据我们所知，《法律篇》把对立法基础的考察和具体立法细节的精心论证结合了起来，而这一点是史无前例的。从这个观点看，《理想国》最多是个蓝图，而《法律篇》为未来的政治思想开辟了道路。

《法律篇》的重要性，部分在于它创造了一种新的类型，更准确地说是把两种方法合成一体，而后世是把它们区别开的。同时，《法律篇》是一篇关于政治学原理的论述（类似卢梭的《社会契约论》或者黑格尔的《法哲学原理》），还是一篇应用立法的论文（与《科西嘉[Corsica]宪法大纲》或者为德国宪法提出的建议类似）。此外，《法律篇》中精心论证的几个概念，对政治哲学产生了深远影响。所谓的阿克顿勋爵（Lord Acton）定律——绝对的权力导致绝对的腐败——在《法律篇》中已经得到详细阐述。《法律篇》中首次明确阐述的、比较积极的哲学观念中，包括“混合政制”、“法治”理论，最后，但并非最不重要的，是“立法的导入”理论。柏拉图本人把最后一项作为他最伟大的立法改革（722e1—4）。

尽管《法律篇》在历史上如此重要，但它一直被忽视，有时甚至遭到鄙薄，哲学家们尤其如此。[1] 这样一种反应，部分也许可以用该作品给读者造成的困难来解释。
259

我特别要感谢本卷的主编和约翰·帕尔莫(John Palmer)，在本章写作过程中，他们帮助完善了英文稿。

1 关于《法律篇》最重要的英文著作，包括 Morrow 1960；以及桑德斯(Saunders)的著作，后都汇集在 Saunders 1991 中，它关注的是《法律篇》的刑罚方面(另见他 1970 年发表的《法律篇》译文)。Bobonich 1991，1994 年发表的富有创造力的作品被收入其即将发表的著作中。在德国，Hentschke 1971 代表了在理解该对话方面取得的实质性进展。Schöpsdau 1994 是《法律篇》综合注疏的第一卷，它将取代已经过时的 England 1921。它代表人们对《法律篇》重新发生了兴趣。

《法律篇》似乎太长了，材料枯燥，文风让人厌烦。最让人难以忍受的，是它的结构。它简直就是一团糟，好像存心向人的理解力挑战。然而，除了这些形式上的考虑之外，人们对《法律篇》的相对忽视，关键的原因有三个。

(1)《法律篇》的影响，尽管也许很大，但很大程度上是间接影响，特别是其核心思想“混合政制”；人们更熟悉的是经过西塞罗和波利比乌斯(Polybius)之手改造后的理论，而不是直接来自《法律篇》本身。思想传承中的这种表面偶然性，实际上表现的是某种逻辑必然性。在西塞罗那里，《法律篇》的柏拉图主义被融入斯多葛派的看法之中(自然法理论)；在波利比乌斯那里，混合政制又与罗马的命运同一。在这两个例证中，它们所产生的影响的广度，掩盖了柏拉图最初的设计——那个原本是克里特人小型殖民地不可能具体实现的一个蓝图。

(2)第二个原因与接受柏拉图政治思想的历史有关。在思辩哲学和新教传统的文化背景中，《法律篇》既不够“哲学化”，从而能吸引人们注意，同时又过于“自由化”，所以难免遭到猜疑。实际上，人们可以写出一部关于柏拉图城邦和罗马天主教会组织的比较史学著作，因为两者都被人们视为压迫性的和反个人主义的组织。一点都不让人惊奇的是，这种比较是由那些在盎格鲁-撒克逊自由主义传统中成长起来的那些思想家们进行的，而其规范是由约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)和乔治·格罗特对柏拉图的解读确定的。在这样的背景中，《法律篇》似乎强化了《理想国》最糟糕的那些倾向，有时几乎达到荒谬的程度。更准确地说，《法律篇》好像成了各种专制主义，甚至是极权主义制度的蓝本。准此而言，再没有任何作品比康福德1935年的著作更能说明问题的了。在该书中，他按照柏拉图的精神，重写了陀斯托耶夫斯基(Dostoyevski)关于大陪审团的故事：如果苏格拉底回到《法律篇》描写的城邦中并推动对其原理的自由讨论的话，那么他将被处死；而且非常肯定，就好像一个返回的基督，如果以基督的名义行事，肯定会被教会处死一样。[1]

(3)在这两个一般理由之外，我们还应补充这样一个事实：在柏拉图的作品中，《法律篇》占着特殊的地位(就在不久前，其真实性还受到许多怀疑)。[2] 一方面，该书 260 中大量的立法条文，在柏拉图的作品中有其特殊性(因此，对法律史来说，具有重要的文献意义)。另一方面，在该书中，真正的哲学似乎被降到了严格的屈从地位(整部作

---

2 见 Cornford 1950(1935)。在 Mill 1978(1866)中，我们可以找到康福德论著的框架。他走得如此之远，以至于把夜间议事会比喻成托尔克马达(Torquemada)的异端裁判所。柏拉图城邦和中世纪罗马教会的一致性来自新教神学家 F. C. 鲍尔(F. C. Baur)。关于英格兰对他的接受情况，见 Turner 1981：436。

3 Müller 1951.

品中，仅两次提到“哲学”[857d2，967c8]，而且从未把它作为哲学来讨论）。两大特征中的任何一种——人们一直错误地认为，它们是相互补充的——都与我们接受的“柏拉图主义”形象不够协调。此外，《第七封信》对柏拉图西西里冒险的重述，长期以来一直让人们认为，要把《法律篇》作为对政治失望的文献来阅读，而这种解读，在解释它与得到人们较高评价的《理想国》有某些矛盾的特点时，也是必须的。所以，关键的问题是：《法律篇》是否具有哲学上的任何合法地位。

可是，在回答这个问题之前，如果我们对该书的结构与内容有一个概念的话，将是有益的。不仅读者需要知道，而且如我们将看到的，该书的形式结构与其政治主张之间，也是高度关联的。[4]

2.《法律篇》的结构和内容

《法律篇》呈现的是三个老人关于立法的谈话，一个是被对谈者称为“客人”的佚名雅典人（既然对话发生在克里特，他在那里确实是一个客人）；一个是斯巴达的麦吉卢（Megillus）；以及克利尼亚（Clinias）——来自拉西第梦人殖民地克诺索斯（Knossos）的公民。在从克诺索斯到伊达山（Mount Ida）宙斯的山洞途中（625b），三个老人讨论了“政制和法律”问题。而对他们这样年龄的人来说，这样的消遣是适合的（685a7ff.，769a1ff.）。

漫步本身和讨论的主题有双重的联系。首先，正是通过这条路，传说中的克里特立法者米诺斯（Minos）每九年一次去山洞接受宙斯的指示（624a7—b3）。现在，“这位神灵”——如人们常注意到了的，这是对话中出现的第一个词——很快就成为柏拉图立法的基础，因为他立的是多里安人之法。[5] 虽然柏拉图并未使用“神权政体”一词，但如下面一段表明的，他离创造这个词已经不远，“（真实的政制）都各自依据其主导因素进行设计。但若一个社会必须从它的某些部分得到它的名称，那么最好的办法是以一位神的名字命名，这位神是理性的人的主人。”（713a1—4）[6] 此外，对柏拉图

261

4　有关该书的一般看法，见 Saunders 1970：5—14，Schöpsdau 1994：95—98。对话不同部分有关同一主题的讨论，Stalley 1983 都把它们汇集在各部分的开头了，非常有用。

5　迈锡尼文明末期，克里特和伯罗奔尼撒都遭到了多里安人的入侵。他们有共同的方言和文化，在某些重要的方面，这些方言和文化把他们与其他希腊人，尤其是伊奥尼亚人区分开来。对于伊奥尼亚人，雅典感到和他们之间有着历史的联系（见 Herodotus I.56）。

6　在约瑟弗斯（Josephus）的《反阿皮昂》第二卷第十六节以前，“神权政体”一词没有出现过，有关“法治政体”和“理性政体”之间的关系，见下文，原书第 271 页。

的政治纲领来说(特别请参看 IV. 713a—714b、715c—718a, XII. 966c—968a,X),神学的发展都不同程度地构成了它的核心。

因此,三个谈话人所选择的道路,代表着通向立法首要原理的进步,但它也意味着在更微妙的层次上,象征着闲暇和自由的空间,在那里,人们可以暂时忘掉日常生活的约束,即使他们的目的地是神灵的洞府,但在乡村中漫步,不慌不忙、短暂停留、勿需被迫做任何事情,是这种漫步的基本特征。这种形式上的自由,和对话的内容有关。即使人们谈论的是立法,但避免立法实践的紧迫感,也具有重要的意义,因为如我们将看到的那样,在《法律篇》中,立法实践主要是作为可憎的"必然性"结果对待的(参见诸如 857e10—858c1, 并比较 859b7—c2)。

该书的总体结构大致有如下述。第一卷到第三卷提出了有关立法原则的两个一般问题:法律的目的是什么(第一卷至第二卷)? 它们获得权威的条件是什么(第三卷)? 在短促地论证将立法工作置于神灵指导下后,前两卷的其余部分就变成了对多里安人制度的批判分析。它论证说,法律必须是一个全面美德的工具,而不能仅仅是培养单纯的军事上的美德——勇敢(624a—632d,参见 963a)。在第三卷中,论证方式改变了。通过分析三个多里安人国家——阿戈斯、美塞尼亚和斯巴达——的历史命运,并把它们的经历置于人类文明发展的更广泛的框架中,确立了只有权力的分割和混合政制才能确保法律权威的原则(677a)。[7] 尽管斯巴达由于采用了混合政制避免了僭主政治,但美塞尼亚和阿戈斯却没有能够如此(682e—693d)。在第三卷中,斯巴达如何击败以前盟友的经历所发挥的作用,类似于对多里安人制度的批评在前两卷中的地位。这就是为什么与其在第一卷中的作用相反,第三卷强调的是斯巴达制度的相对价值和它的适应性,而不是她的弱点的缘故。观察角度的变化,是《法律篇》的典型做法,从而使他可以灵巧地在赞扬和谴责多里安人的制度之间来回摇摆。可是,从开篇我们就应注意到的是,虽然论证有强烈的多里安背景,但总体上说,是雅典而非斯巴达,成为参照的范型。虽然它把《法律篇》变成了政治平衡中的精妙实践,但它把希腊(政治)文化中两种最重要潮流综合起来的愿望,就像它的勇气一样,是无可置疑的。 262

可是,无论斯巴达的制度是可能如何的"混合",仍有深刻的弱点。犹如斯巴达的法律意在提升公民的美德、同时却对美德的实质毫不了解一样,她对权力的分割不曾请示那个发挥作用的唯一真"神",也就是说,没有参照 713a1—4(前引书)所暗示的

7 其假设前提是:人类历史,像世界的历史一样,是循环的。

"智慧"或者"理性"(*nous*)。将一个国家制度的稳定性归之于一个神灵的预见性,像斯巴达人所做的那样,远不足以使斯巴达成为一个"神权政体",更不用提"理性政体"了,而柏拉图心目中的国家,无疑最充分地体现了这一特征。

犹如现在拥有一个过去,过去也指向一个可能的将来,因为它们现在就是那个样子,所以通过分析它们没有达到的标准,可以对多里安人的制度进行重塑。在第三卷的末尾,克利尼亚表示,他很快就要和另外九个公民同胞一起,应命为一个新的克里特殖民地制定法律(702c2—8)。在该书论证过程中(在 848d3 以后的部分),几次提到了"马格涅西亚的那个城邦"。[8] 从这个角度看,谈话转向立法纯粹出自偶然(702b4—6)。雅典客人赞同克利尼亚的建议。拟议建立的多里安人殖民地,为采用前三卷所讨论的原理进行立法提供了天然机会,因为多里安人诸邦不仅培养美德(即使不是美德的全部),而且拥有混合政制传统,所以,在适当条件下建立的这样一个殖民地,对采用一系列新法来说,可能是最好的环境(708a—d)。为一个新殖民地立法的众多好处中,并非最不重要的事实在于:在新殖民者到达新城邦时,立法者需要和他们谈话。虽然柏拉图不曾就这篇演说的修辞学和政治地位进行评论,但后来证明,它是立法的"导入"之一,其重要性在前面已经强调过了。实际上,它是《法律篇》最重要的导言。简洁地说,拟议中的马格涅西亚城邦并不单纯是检测一种模式的特殊试验品,它还给雅典客人提供了一个出人意料的机会,使他可以根据其政治理念来阐述其立法工作的细节。可是,不管他对法律的描述多么具体和详尽,也不管马格涅西亚在多大程度上是他论证的框架(参见诸如 752d—e),《法律篇》绝不只是为这个特殊例证构想出来的。相反,雅典客人的建议,仅仅是建议而已。至于为这个殖民地采用这些建议的任务,落到了克里特人的身上,因此,形势也成为整个《法律篇》不断提及的重要原则的表现,那就是:立法家与权力的分离(702d, 739b, 746c)。第四卷到第十二卷全部用于详尽阐述马格涅西亚的制度。而这个马格涅西亚,无论她的建立是多么逼真,终归是一个理想中的马格涅西亚。

263

虽然读者可能面临某些不够清晰的看法,但总体上看,讨论适当立法工作的第四卷到第十二卷的主要论证是清楚的。重要的是,我们要把那些纯属偶然的模糊和那些可以称为基本看法上的模糊区别开来。《法律篇》的某些特点,尤其是最后两卷中的混乱,表明柏拉图还没有能够对其进行最后修订,就已经去世了。[9] 可是,其中某些

8　参见 860e6, 946b6, 969a5f.。最后这段话表明,这个名字的挑选出自喜好(*exempli gratia*)。

9　一般认为,在柏拉图死后,其门生奥普斯的腓力对该作进行了编辑。关于此点,见 Taran 1975: 128ff.。

部分的模糊，是由柏拉图设想立法的特定方式造成的。由于不断的、精心设计的立法上的“迟延”，立法工作的整体结构趋向于模糊。对于这种迟延，理由多种多样，有些纯粹是技术性的，有些则与柏拉图的法律概念有关。虽然从哲学上看，后者最易引起人们的兴趣（如我们将看到的），但重要的是我们要意识到：它们已经在其他看似更加具有技术色彩的因素后面发挥着作用。

立法工作的迟延，首先是由于把立法作为某种形式的专业知识或技能进行严格界定的一个结果。立法的任务是双重的：第一，它必须把“一种政制”（*politeia*）具体化，涉及官制的拟定及其职权的界定。第二（借用专业的表达术语），它必须把法律“授予”这些官员，因此，严格地说，法律是官员们必须强制执行的规定（753a5f.，751a5—b2）。所以，根据此种定义，“政制”不是法律，尽管它确实属于立法家的专业领域。如我们将看到的，这种对政制和法律的区分，对柏拉图的论证来说极为重要。它暗示，甚至在人们开始讨论“法律”之前——准此而论，即“政制”，从立法的观点看，就有一些问题必须讨论，因为如果我们把立法作为一种“技艺”，那就需要界定它本身得以实践的诸种条件（709a—e）。[10]

264 第四卷到第五卷讨论“先决条件”，相当杂乱，处理有关地理、人口和经济方面的一大堆实际问题，还讨论了一系列理论（超立法的）问题，诸如采用新政制和法律的权力机构的性质、政制的一般形式（这一部分包含一段有关“神权政体”的论述）、法律的形式（包括导入理论）等。作为专业知识的立法本身的定义，是其论证的一个部分。[11]有关“立法”本身的第一篇论述是关于婚姻的规定（IV. 720e10—721e3）。但这些规定的引入，纯粹是为说明法律和导入之间的不同服务的，直到第八卷才出现另一篇真正的立法。

最后一个先决条件，即处理导入的先决条件，在某种意义上也是最重要的，因为它对立法的总体形式有重大影响。一部法律，在其严格或者“纯粹”的意义上说，是一道命令，一旦违反，将伴随着惩罚（721b）。可是，立法家的专业技能超出了这种狭隘的法律规定，除威胁惩罚外，还存在另一种形式的立法形式，其功能是在此类威胁或者惩罚发生前进行“说服”，它就是“导入”（见本章第六节）。因此，立法者的任务是“双重的”，不是“单纯的”（721b4f.）。事实上，由于导入实行于法律之前，所以对法律

10 在卢梭的《社会契约论》第2册第8—10章中，对“条件”和“法律”的区分仍然相当重要。

11 两个系列以一种复杂的方式相互交织，其秩序如下：城邦的地理位置，704a1—705b6；人口的来源，707e1—708d9；由新法律确立的权力机构权力的性质，709d10—712a7；政制的一般形式，712b1—715e1；立法的形式（立法的导入），718d2—723d4；关于财产和占有物品的规定，737c1—747e11。

更多的迟延，它甚至比对其必要条件的讨论——准此而论，是对“政制”的讨论，有更大的影响。

有关导入的理论解释构成了第四卷的结尾。在它之前，是所谓的法律“一般导入”的第一部分，是尊敬神灵的呼吁(715c—718a)。第二部分随之在第五卷的开头出现，包含着对人们履行对父母、朋友、同胞，最重要的，是对自己灵魂的义务的规劝。对克里特殖民者的长篇大论，是一篇让人印象深刻的布道词，构成了第五卷的大部分内容(直到734e)。让人吃惊的是，在这么一篇导入之后，并无任何特殊的法律跟随，至少是没有那种第四卷末尾已由官方界定的那种意义上的法律，因为在第六卷的开头，在第五卷末尾进一步讨论了“先决条件”之后，立法家转向了“政制”，或者说是官制的确定(*katastasis archōn*，751a5，参见735a5)。在某种意义上说，政制本身可以被称为“法律”。实际上，雅典客人确实在这个场合谈论了“政制法”(734e5)，不过不是没有难堪。官制体系的建立，仅仅在外延的意义上可以被称为立法，因为严格地说，“法律”已经预设了官员的存在(“法律”正是授予他们，让他们执行的)。此外，这些政制性法律并非第四卷末尾所讨论的那种刑法，在讨论“导入”的定义时，曾涉及这个问题。结果，在该书的核心部分，我们得到了一部没有法律的导入(第四卷到第五卷的总导入)，在它之前，则是没有相应导入的法律半成品(quasi-law)，即政制。可是，这种混乱仅仅是表面现象。因为一个服从总导入说服性指导的公民，实际上也会期待并尊重在官制体系建立后所进行的立法的。

这样，人们就能理解，抛开“政制法”不论，为什么到第六卷末尾才开始讨论立法工作。可是，我们应该立刻补充的是，其绝大部分内容讨论有关教育法的第七卷(还提起了第六卷末尾提到的有关婚姻和生育的法律)，利用了特殊的不成文法形式。显然，口传和传统作为一个功能性工具在发挥作用，实际上，是作为一种可能的，甚至也许是令人期待的说服性、非强制性的替代品。所以，对立法的连续迟延，以及“法律”一词含义几次隐含的变化，都指向这样一种立法概念：它很大程度上是消极的，同时主要涉及强制。当说服手段——哲学的或者其他——用尽时，最后只能使用惩罚，尽管《法律篇》暗示，惩罚本身，包括死刑在内，包含某些补救的意图。[12]

与读者的期待相反，严格意义上的法律(法典)并不是和官员联系在一起的——法律的执行依赖于他们。事实上，在解释随后第七卷到第十二卷相当复杂的叙述结构时，我们要考虑的原则至少有三条：(1)人类生命周期及其诸连接点的时间原则，它

12 关于这一点，见 Sunders 1991：182f.。

们包括婚姻、生育、教育、军事、服务、政治生活、死亡和葬礼安排；(2)现实原则，根据这一原则，所有与生存有关的问题都必须进行规范(842e3—5，参见842d1—e1)；(3)惩罚规范原则，它依赖于根据其严重程度的不同对各种犯罪进行的分类(884a1—885a7)。[13] 266

有关人类生命周期循环的讨论，从第六卷末尾开始，一直延续到第八卷第一部分，而且在第十一卷至第十二卷还偶然再度浮现。相应的规定，可以和雅典客人在第九卷末所说的、用于教育"绅士"(*chrēstoi anthrōpoi*，880d8)的各类法律同一。与这些规定形成强烈对照的，是第二组法律。它成为第九卷到第十卷的主要内容(包括第十一卷的部分内容)，以威胁、惩罚为特征，讨论各种"重要"的罪行(853a50)。这些法律，是因为"必然性"引入的，而这种必然性又不像有关农业的法律那样，是为满足人类基本需要的，所以它们是类别式的规定。它所表示的，毋宁是教育的失败。这也解释了为什么立法任务的这一部分被冠以"耻辱"的标题(853b4)。

由于导入的出现，有关主题的安排进一步复杂化了。在某种意义上说，导入仅仅是法律(或一组法律)的前奏，其功能在第四卷中已经分配给它们。可是，由于这样做导致了法律的迟延(至少是暂时的)，它们同时也就提供了进一步延迟立法的手段，第五卷的总导入所造成的，肯定就是这种结果。甚至在克里特人殖民地未来的立法者们代替公民作为这些"导言"的天然听众时，导入也可以变成对诸原理的讨论(如同在第十卷有关不虔敬法律的讨论中我们看到的那样)。因此，就在讨论立法工作的核心部分，仍给超立法的反思提供了空间，从而引起了对立法工作本身地位的怀疑。

《法律篇》就是这样把各种各样的离题讨论结合在一起形成的。这些讨论长度不等，有的是几句话，有的是长篇的讨论，而且它们本身就具有某种程度的独立性。[14]这一特征使我们可以把《法律篇》作为一种汇编起来的文集来读。而这样的解读，显然得到了《法律篇》本身的认可，因为那里提到，学校老师们可从对话中选择部分内容，与他们的学生一起阅读(811a)。我们这里难以估价讥讽的程度，但我们有很好的理由认为，对《法律篇》的总体解释，可以沿着类似的方法进行。无论如何，该书最突出的，无可否认的是那些部分，那时从事这一任务的无限性，突然被置于对有关人类终极关怀与其存在意义的审视之下。因此，其精华部分的闪光点使我们能够对该作进 267

13 按照罪行严重程度递减来排列，分别是：对公共领域的犯罪，杀人，侵犯他人，傲慢(包括冒犯神灵)，对财产的犯罪，盗窃，与契约、买卖、司法过程有关的行为不检点。

14 例如，644d7—645c6(人类的木偶地位)；719e7—720e5(医学和立法)；739a1—e7(三种政体)；806d7—807d6(闲暇的生活)；857b3—864c11(惩罚与义务)。

行阐释，否则，结构如此紧密的著作，不会在古代甚至就被人们称为"干瘪的"作品(Lucian, *Icaromenippus* 24)。对那些强调立法工程中出现的矛盾和局限的部分来说，情形尤其如此，当时雅典的客人谈到了对戏剧表演的限制，把他自己的政制比喻成"最真实的悲剧"(817b5)。准此而论，《法律篇》不仅史无前例，而且在政治思想史上，也没有后来者。但这并非该书最不让人感兴趣的特点。

3. 解释《法律篇》的三种模式：完善、修正与执行

对《法律篇》的解释，关键取决于它与柏拉图另外两部伟大的政治对话《理想国》和《政治家篇》之间的关系。如何理解这种关系？《法律篇》一次性地完成了三项工作：它完成了在前两部作品中勾画出的纲领；它修正了它们已经描绘出的国家模型；最后，它描述了如何将那种模型付诸实践的情景。虽然这三项任务中的每一种都反映了《法律篇》的根本意图，但它们之间也存在某种程度的紧张，不过这种紧张并未威胁到总体工程的协调，因为《法律篇》本身的目的，就是要详细阐述某种紧张，一种反应人性和神性之间激烈的、无法减轻的对立。

3.1　完善

在某种意义上说，完善的任务是三项任务中最明显的。《理想国》和《政治家篇》不过是政治哲学的大纲，关于政治运行机制，它们所展示的，具有相当高度的概括性，几乎没有说明细节。除这一事实外——《理想国》中，真正的政治是在灵魂中，城邦是它的"影像"(参见 443c—d 有关正义的讨论)，另外有两个理由解释了《理想国》将其大部分具体立法有意抛在一边的原因。第一，《理想国》的政治理论几乎只涉及最高层的官员，更重要的是，与其说他们是城邦的管理者，不如说他们是潜在的哲学家，也就是说，他们的能力恰恰不在管理城邦方面。《理想国》对城邦的关注程度，比其对城邦和哲学之间的某种紧张的关注程度要低。

268　在《政治家篇》中，这种紧张仍在继续，尽管外在表现不同。我们发现，在《政治家篇》中，它不再是《理想国》中非常典型的、对理论生活的渴望与统治的要求之间产生的冲突，而是对政治的哲学化贬低，因为对真正的政治家的寻求，变成了一种纯粹的辩证法练习(285c—286b)。至于其余的部分，它甚至比《理想国》更多地集中在权力的最终来源上，由于权力不能屈从于任何轮换原则，所以《政治家篇》中的"君主"，很可能比他在《理想国》中的同道哲学王更有资格获得这一称号。虽然该对话中已经包

含某些将在《法律篇》中得到进一步论证的资料(如混合和尺度观念),但对有关法律的具体内容,在那里仅处在边缘地位。[15]

与《理想国》和《政治家篇》相反,《法律篇》是彻头彻尾的政治性作品,尽管它强调了立法任务的艰巨,而且曾经大谈对现存世界的绝望(803b3—5:尽管我们必须对人类事务感兴趣,但人类世界不值得给予大量注意),但它仍然义无返顾,绝无拖延。从这些方面看,人们也许可以认为,《法律篇》标志着柏拉图政治哲学的“政治化”。

《法律篇》一个最突出的特征,是它涉及了整个光谱的各个层次,从基本政治原理的详尽论证,到最具体的制度,无一遗漏。从这里,我们看到了社会－经济层面上的阶级与职业的描述;我们知道公民们如何度过他们的日子(它的规定巨细无遗,甚至规定政府最高机构夜间议事会必须在黎明时开会);我们知道他们对参与公民大会和宗教节日的关注,还有送孩子去学校、卷入法律程序、提供饮水、草拟遗嘱的情况,总之,知道他们如何管理生活中的各种事务。人们可以《法律篇》为基础,写一部《柏拉图的城邦的日常生活》的专题著作,而对这样一个项目,无论是《理想国》还是《政治家篇》,明显都无法支持。在这方面,《法律篇》不像人们认为的那么“干瘪”。

《法律篇》对城邦制度的规定如此详尽,因此人们能够把它与实际存在的制度进行比较。事实上,解释《法律篇》时的一个关键问题,就是理解柏拉图的哲学原理和同代的、甚至是地方性的现实之间奇怪的对应性。莫罗(Morrow)具有本质意义的研究已经揭示出:《法律篇》的制度大量借鉴了历史上雅典的制度。[16]从一个黑格尔主义 269 或者马克思主义者的立场看,我们也许可以说,它与现实存在的制度间的区别和雷同,证明一个确定的社会历史背景制约着哲学的构建。尽管如此,准确地说是由于《法律篇》公开宣布它是一个改革工程,它还是为我们提供了一个有关希腊城邦最优秀的哲学化影像。但是,同样明显的是,这种交汇又与柏拉图哲学本身的一些基本概念有关(实际上也有这种要求)。就在这里,有关修正和执行两个进一步的观察——在某种程度上它们是互补的两个方面——进入了舞台。

3.2 修正

虽然《法律篇》可以看作是对《理想国》和《政治家篇》已经暗示的政治纲领的完善,但这一通向终点的运动,又伴随着偏离早期作品的重要运动。《法律篇》是由某种

15 见罗前文第十一章第三节。

16 Morrow 1960.

"退却"模式支配的,柏拉图将其比喻成棋盘上的一次移动,其中的一个棋手,或者被迫,或者由于战略需要,将棋子从被称为"神圣的界线"上撤退(739a1—50)。在《法律篇》中,这样的撤退以两种对比为标志。一方面,《法律篇》中的城邦,与占据第一位的"最优秀"城邦比较,据说常常只能占据"第二位"(739a4f.,739b3,739e4,875d3)。另一方面,它的制度是特意为人类设计的,从而与其他那些为神灵设计的对照(732e,853c3—8,874e—875d;参见 691c—692a 和 713e—714a)。两组对比并不总是一起出现,但它们的功能是一样的。因此,我们不应认为,"第一位"的,或者说最优秀的城邦和"第二好的"都属于人类的范畴,而是指原则上极为不同的两个不同层次(如我们将马上看到的,由于涉及"人性"和"神性"之间关系的复杂性,两者有更多的关涉)。

《法律篇》中的各种退却采取了四种主要方式,它们组合起来,构成了立法工作的包容型框架。

(1)城邦中给私人财产提供了某些空间,以满足特殊的人类利己主义冲动(739e6—740a2;参见 731de,736e—737b)。

(2)为使人类不滥用权力,必须建立法律而不是个人统治者的统治(713e3—714a2,874e8—875d5)。[17]

270 (3)由于几乎相同的原因,城邦中实行"混合"政制(691c—692a;但在 756e8—757a5 提供了不同的论证)。

(4)确认对"人类"形式的赞美,包括对个人快乐的诉求,以与其他形式的赞同形成对比,后者诉之于"荣誉"和"名望",因此是神圣的(732e7—733a4)。

人们可以根据它们与政治生活相关的程度,对这四项主张进行排列。在底层,财产的所有权关乎生产,纯粹是生存所需(严格地说,它不属于"政治"的范畴)。在最上层,根本制度和法律的统治界定了政府形式本身。在这两个层次之间,人类的赞扬代表了政治机体中最普通的政治交流形式。由于《法律篇》利用详尽的立法已经充实了这个总体架构,第一好的和第二好的、神灵的和人类的政制之间的对比,就不断在发挥作用,只是在绝大多数时间里,这种对比都是暗含其中。有关性的法律规定是一个例外(837a—842a),但既然性欲作为人类欲望中特别有害的一种,在神灵世界中没有对应的部分,所以也可以理解。这一点表明,在解读"第二好的"城邦特定的立法条文时,我们时刻提出这样的问题:在"第一好的城邦"中,它指的是哪个类似部分?

---

17 在这个意义上,《法律篇》的政制是"法治政体"。关于这种法治政体和它宣称的"理性政体"间的关系(见上文,原书第 260—261 页及其注释 6),另见下文,原书第 271 页及注释 20。

一个特殊而且特别有趣的问题，是在“第二好的城邦”中有关新立法的实施问题。当然，这个问题本身并非制度性的，但它和制度的可行性本身有关。《理想国》已经提出过这个问题：为实现尽可能接近模型的政制，材料必须是尽可能可塑的类型。《理想国》第七卷末尾所描述的，是把所有公民以及十岁以上的孩子全部乡村化。有关乡村化的地位，注疏家们已经进行了大量讨论。人们可以争辩说，在提到希腊世界尚不了解的那些过程时，柏拉图是非常现实主义的。[18]可是，如果把这样一种方法归于一个神灵的城邦，那就有点奇特了。即使真的如此，我们也难逃这样一种印象：《法律篇》所采用的，是比《理想国》更加人性化的形式。取代一张理想的白纸的——在这张纸上，《理想国》的哲学王可以在其上画出理想的城邦，《法律篇》中出现的是一个殖民地的可行假设，它当然不像重新开始那么激进，但在希腊人的政治文化语境中，是一个相当常见的事物。

如我们前面已经指出的，在某种意义上说，《法律篇》既是《理想国》、又是《政治家篇》的续篇。就修正而论，这两篇对话的地位是不同的。就《理想国》来说，变化是明显的，因为善人的共同体、哲学王、激进的新开端的必要性，所有这些在那篇对话中非常突出的特征，在《法律篇》中都全面削弱了。与此相对照，《政治家篇》已经提出建议，一个由人充任的君主，也许是理想的替代（尽管这一点并未得到申述，见 301c—e），而且首次强调了那为《法律篇》铺平道路的智力和法律之间的区别，尽管在 300c 中，“第二好的”概念不像后来在《法律篇》中界定得那么严格。[19] 271

可是，人们应该警惕的是，不要认为《政治家篇》仅仅是《法律篇》修正倾向的预演。在《法律篇》中，除明确重复《政治家篇》的内容外，在它们看似具有的共同兴趣即“法律”的地位问题，并与《理想国》形成对照这一点上，《法律篇》中包含着对《政治家篇》的批判。首先，在《政治家篇》中，法律或者是作为专业政治家手中有用的权宜之计，或者是在缺少真正政治家的情况下，作为无意识的第二好的选择，而在《法律篇》中，法律是神灵理性的体现，“在管理我们的家庭和国家时，我们应该服从……我们所具有的和不朽者有共同的因素，将‘法律’（*nomos*）之名授予这种理性（*nous*）的分配。”（713e8—714a2）[20]法律作为理性的具体化，解释了人们难以确定《法律篇》中的

---

18 迈勒斯·伯恩耶特（Myles Burnyeat）曾（口头）推测，认为其是指门丁尼亚（Mantinea）的情况，公元前 386 或前 385 年被斯巴达击败后，她的公民全部被遣送到“农村”中（Xenophon *Hellenica* V. 2. 7）。

19 关于这一点，见罗前文第十一章第三节。

20 XII. 957c5—7 中，同一个《克拉提鲁篇》式的“语源学”把法律和理性联系起来的情形再度出现。它认为，未来的法官应当比任何其他人都学得更多，以便成为更优秀的人。如果他们要正确地制定法律，那就必须研究法律，“否则，我们神圣而独特的法律即使拥有一个与理性相配的名称，也没有意义。”

政制到底是“法治政体”还是“理性政体”的原因。

第二，而且同样重要的是，存在着对法律形式中关键因素的新的强调。《政治家篇》主要感兴趣的，是法律的“替代”功能（当君主不在时，法律仍在那里），而《法律篇》集中论述的，是法律在 *epitactic*（外部）层面上暗含的功能（法律是向某人发布的命令）。立场上的这种变化，导致了一个重要的转变，其转变如此之大，以至于在《法律篇》的结尾部分，关于政治“说服”的地位，非常不同于《政治家篇》公开捍卫的立场（就这件事来说，与《高尔吉亚篇》也不同）。[21]公民们的同意——而且不仅仅是善人们达272成一致——看起来成了政治艺术的一个有机组成部分（请将《政治家篇》293a9—c4和《高尔吉亚篇》521e6—522a3 与《法律篇》诸如 IV. 722d2—722d4 进行比较）。[22]确实，在《法律篇》中，对《政治家篇》的批评很大程度上仍然是暗示性的，而且远不像对《理想国》观点的放弃那么富有煽动性，因为在那里，有些时候，它们的论证几乎逐字逐句都是对应的（711e—712a，论权力和智慧的对应；739c，论善人和家庭的共同体）。可是，《政治家篇》关于法律本质上是“替代物”的概念，却在一部名为《法律篇》的著作中消失了，其意义是绝不能低估的。

《法律篇》的超越动力，不仅在与《理想国》和《政治家篇》的关系上发挥着作用，而且在与那在某种程度上内在于《法律篇》自身模式的关系中，也发挥着作用。例如，在公有制度问题上，《法律篇》的退却比我们在《理想国》中看到的任何东西都要极端，因为在勾画“第一好的城邦”的纲领时，《法律篇》特别点明，这种公有应当尽可能扩展到“政制的全部”（739c1f.），而在《理想国》中，共产主义明确被限制在卫国者阶层中。当我们转向“说服”问题时，这种内在的超越更加明显。第九卷中关键一段的论述，结果证明在第四卷末引入的“导入”并不一定就是以赞扬和批评为基础所构成的修辞作品（如人们曾经会认为的那样），而毋宁应该——在理想条件下——通过理性论证的方式，采取半哲学的讨论形式（见本章第六节）。这种立法者与公民之间进行理性讨论的假想，无论是在《理想国》中，还是在《政治家篇》中，都难觅任何对应。与它比较起来，我们在《法律篇》中经常看到的雄辩式说服，似乎仅仅是“第二好的”。

最后，在某些情况下，修正的程度比人们期待的要温和，有时甚至温和得让人难

21　我所以用“公开”一词，是因为这是 296a—297b 所提出的论点。实际上，《政治家篇》确实需要“说服”，以便把君主和僭主区别开来（291e）。那么，304a—e 关于“修辞学”应当成为真正的统治者三种主要“辅助工具”之一的看法，就是它一以贯之的了。但这就意味着，就与说服有关的来说，在《政治家篇》的两个思想潮流之间存在着紧张，《法律篇》正试图避免这种紧张。

22　Laks 1991：423f.

以判断。对我们上面提到的四个特征来说,它的程度在每一种那里都有所不同。在《法律篇》中,我们所听说的一种修正——用私有财产取代共产主义——是深刻又难以逆转的。可是,如我们已经看到的,与其说它本身就是立法,不如说它是立法的一般前提。另一方面,在其最上层,夜间议事会和《理想国》中的那个哲学王到底有多少本质上的区别,远不是那么清晰。人们也许会认为,唯一的区别在于:一旦对理论生活的渴望不足以保证对权力诱惑的拒绝时,作为权力轮换的替代品,以集体取代个人,以施加最低形式的控制。[23] 273

因此,如果说《法律篇》对《理想国》和《政治家篇》有所批评的话(因为批评肯定存在),它的程度也比较温和,温和到这两篇对话的理想可以被融合到《法律篇》本身重新构建的"理想"城邦中,而《法律篇》的理想可能会,也可能不会恰好和以前的理想正好吻合。乍一看如此明显的《法律篇》的理性方面,在这个意义上,又在某种程度上复杂化了。但这样的复杂化,绝不排除下述结论:在解释《法律篇》时,"超越"必须作为一个基本范畴得到考虑。正好相反,超越不仅是从理想城邦后退的后果,而且也是政治模型得以执行的必要条件。

3.3 执行

从某种观点看,截止目前我们所考虑的两种立场:完善和修正,不是对立的,而是相互补充的。在下述范围内,这个观点肯定是成立的:即使《法律篇》不是将一种模型付诸实践,那么至少可以把它设想成为此种执行的第一阶段(本质上仍然是理性上的)。原因是如果执行意味着把一种模型嵌入材料之中,而它们并不必然适合,并随之产生了抗体,那就既暗示要完善,又暗示要修正。至少有两个理由使这种看法可取。一般来说,它与柏拉图的范式论非常吻合,更具体地说,它允许人们在政治领域给《法律篇》一个地位,类似《蒂迈欧篇》在宇宙生理学中的地位。[24] 两篇对话都依赖于一个类似的模式。在《蒂迈欧篇》中,手艺人—智者都把"模型"(形式)作为自己的模仿对象,在《法律篇》中,政治家有"第一好的城邦"作为自己的模板;在《蒂迈欧篇》中,材料是"容器"(*the chōra*),三角形及其四种因素就是从那里产生的;在《法律篇》中,相应的材料是人类,立法家必须把他们塑造成一个政治机体。更加明显的是下述事

---

23 见本章第五节。

24 由于总体上《蒂迈欧篇》是作为《克里提阿篇》的导言存在的,所以《蒂迈欧篇》也包含政治的内容(见罗前文第十一章第五节)。可是,请注意,《克里提阿篇》的重点不是政治制度,而古代雅典(还有亚特兰蒂斯)属于遥远的过去,所以使它更接近《理想国》中第一好的城邦,而不是《法律篇》中第一好的城邦。

实:《蒂迈欧篇》的材料容器和“必然性”是一致的,对《法律篇》的立法家来说,他也必须与必然性斗争(例如 857e10—858a6),因为必然性代表了他行动的极限。[25]

《法律篇》和《蒂迈欧篇》之间的差别,和两者间的类似同样具有指导意义。特别274 重要的是,《法律篇》赋予过去的时间的悠久性和未来的不确定性以及不同程度的可能性以重要地位。与《蒂迈欧篇》的智者形成鲜明对照的是,《法律篇》中的立法家是人类,他并不拥有智者诚实的“善”,他必须“谨慎”。至于他们需要处理的材料,和《蒂迈欧篇》中“物质”的相对纯洁相去甚远,它们是由一系列已经具有悠久历史的复杂积累构成的。关于这一点,第三卷提供了生动的描绘。首先,虽然世界本身只有一个,世界上的城邦却数量众多。正是在这一语境中,人们才能理解它在提到前两种城邦时(第一好的和第二好的)所提到的第三种城邦(739e5)。关于这个话题,柏拉图后来再未谈过,给人们留下许多困惑。我们有很好的理由认为,第三种城邦和马格涅西亚的城邦是同一的。一旦《法律篇》的讨论完成,它将由克里特立法机构建立起来。但与此同时,这第三种城邦似乎是对所有城邦开放的一个系列。无论它们是不是殖民地,只要愿意进行自我改革,就可以加入这个系列。当然,由于环境的不同,这些城邦相互之间差异颇大。关于后一点,柏拉图不曾说明。

因此,从执行模型诸条件的立场来看,我们可以把《法律篇》作为对自然与历史之间差异的思考来解读。在这方面,对可能性问题的处理具有重要意义。与《蒂迈欧篇》相比,《法律篇》的兴趣中心已经转移了,它不再是对模型本身的执行,而毋宁说是实现模型的条件。从形式上看,执行把《法律篇》和《理想国》联系了起来,因为在后者那里,哲学王的引入就是作为实现正义城邦可能性的条件的(473c—d),但它同时也指向这一事实:只有《法律篇》是对“人”的因素给予了充分注意,而《理想国》恰恰有意忽视了人的问题。

尽管执行概念确实解释了《法律篇》的某些重要方面,而且提供了理解《法律篇》和《理想国》关系一贯而高尚的方式,但是,考虑到问题的复杂性,这样做还不够,因为《法律篇》本身的内容,关于实施一种模型的论述,远比创造另一种模型要少。它的讨论仍是理论性的,真正的立法后来才出现(702d)。如果说严格的共产主义被抛弃了,这是因为它适合于神灵而非人类。神人之间的距离,恰恰是使修正成为必要的原275 因。所以,这并不意味着《法律篇》放弃了第一好的城邦的范式,相反,第二好的城邦将“尽可能接近”第一好的城邦。

---

25 关于《蒂迈欧篇》与《法律篇》的对比,见 Laks 1990。

从某种意义上说，在《理想国》和《法律篇》之间，既无“修正”，也无“实施”，有的只是从一个层次（神灵的）转移到另一个层次（人类的）。如果情况不是如此，那么《理想国》的城邦就不仅仅是一种理想模型，而是一种政治纲领，意味着有照章执行它的可能性了。由于《理想国》既可以被解释成空想，又可以作为政治行动的蓝图，其模糊是出了名的。如果我们把它作为政治蓝图——否则根本就谈不上有什么“退却”了，《法律篇》本身是第一次试图在这个问题上将其明朗化，而这并不是一个小改进。由于坚决地引进了人的因素，《法律篇》以具体但仍非常柏拉图的方式，开辟了通向亚里士多德的道路。人们甚至会奇怪，在《法律篇》中，是否已经存在某种真正的亚里士多德式的内容。

4. 人与神:《法律篇》的人类学

如果说《法律篇》所规划的城邦的制度是“第二好的”，因为与神灵比较，人类本来就是第二好的，那么我们的结论就是，就人类关注的事情来说，这些制度可能就是最好的了。对此我们必须加以强调。同时，根据《法律篇》的论述，理解什么是人类的，他们在哪些方面与神灵不同，也就变得更加重要了。由于《法律篇》中的神灵是某种形式的人，即他们能够生活在第一好的城邦中（739d6—e1），因此，要找到有关这个问题的完美答案，是困难的。关于这些神灵式的人类，除了从否定的方面谈过外，《法律篇》告诉我们的东西很少。但是，如果我们把他们和《理想国》中的理想公民融合起来（尽管由于我们在第三节提出的原因，两者不能完全等同），我们仍能对他们是什么样的人有某种把握。

《理想国》中神灵式的人类与《法律篇》中人类的区别的性质，我们不应到他们的心理学构成中去找。如在《理想国》中一样，《法律篇》中的人是一个复杂的统一体，在他们的身上，理性和非理性的因素共存。虽然非理性因素本身是合成性的，但最终我们可以把它简化成忙于追求快乐因而相应地是逃避痛苦的成分。另一方面，理性的因素不是指向快乐，而是指向善。如果说神灵式的人类和一般的人类之间有区别（如其所说，区别肯定存在），那么它应当位于不同因素之间的关系中，而不是在这些构成身体的因素本身。 276

这种关系取决于诸组成部分各自的力量或者强度。从《法律篇》的前奏《理想国》看，在让卫国者服从共产主义，并将权力授予最杰出的卫国者（哲学家）时，它忽略了人性的因素，在低估非理性部分力量的同时，过高估计了理性部分的力量。在第二好

城邦的框架具体化的退却中,反应了柏拉图对形势的重新评估。如果赞扬就是通过许诺给予快乐进行说服,那么这是因为"对绝大多数人来说,再没有比快乐、痛苦、欲望更自然的事了,所以人们说这些东西是任何有死的凡人和动物不可避免、绝对依赖的主线"(732e4—7)。因此,权力必须受到法律规则和权力分割的双重限制,因为"人性总是在引诱他(假设的君主)必然尽力避苦求乐,扩大自己的权力,寻求自己的利益"(875b6—8,参见 713c6—8)。

基于同样的考虑,柏拉图默认了私有财产。由于它出现于正式立法开始之前,所以它是所有其他变化的象征。就苦、乐构成人本身来说,财产是快乐的范式化来源。[26]从其最一般的论证来说,"从神圣战线的退却"在于了解如何应对那些属于人类"本身"的东西,哪怕是以某种妥协为代价。关键在于准确地理解这种妥协的性质。在确定《法律篇》中第二好的城邦和第一好的城邦之间的差距时,这是唯一的标准。

由于下述事实,这个问题变得复杂了(但也因此更加有趣):虽然《法律篇》中的人并非神灵,但他也不是常人。相反,他所以是那样的人,是因为他身体里有某种神圣的东西,即使是在他追求快乐时,也同样是真实的。没有了这种神圣因素,他就不够资格称为人了,而是野兽(766a3f.,参见 808d4f.)。但如果动物的天性总是存在他的心里,那么人类的基本天性,毋宁说是一个经过驯化的动物的天性——具有神圣形式——,人们也可以说,是动物性(765e3—766a4)。

在第一卷的"人类学"部分,这种双重性得到明确阐述,当时它在分析人类的动机(644c1—645c8)。人被比喻成一个"木偶"(*thauma*,644d7),处在理性的黄金线——277 虽然宝贵,却很脆弱——和非理性冲动的强劲的铁线的联合控制之下。这个比喻是很有名的,但它的意义常遭到误解。"木偶"的形象常导向悲观的,甚至是悲剧式的解释,在第七卷中,当雅典客人评价说"人类是为神灵创造出来的一个玩具"(803e4f.)时,乍一看,好像他也同意这样一个解释似的。可是,木偶是一个相当稀有的东西,一件让人"惊奇"的物品或者令人吃惊的东西(这是 *thauma* 一词的主要含义)。人类作为木偶所以让人惊奇,在于他尽管是由不同因素控制的,但能够取得和谐(正好反映了理性和非理性因素的冲突)。在某些情况下,金和铁可以向同一个方向运动。

此类和谐的主要例证是舞蹈的快乐,它从孩子最小时就存在,(经过适当训练)可以把它转变成参与宗教节日歌队的快乐。在柏拉图的城邦中,这是除农业和政治外最主要的活动之一(803e)。在舞蹈中,可以用和平的方式,解决对立因素之间的冲

---

26 柏拉图明显是在玩 *idion* 一词双重含义的把戏。

突，因为在舞蹈中得到的快乐，是一种有秩序的快乐，所以是理性的快乐（664e—665a）。因此，在理性和非理性所有其他可能的调节手段中，舞蹈是首选。那些逃离了调解的非理性因素，要么是人类的人性部分；要么，从另一个角度看，是仍停留在他身体中的动物性，就好像人类尊敬的神灵，可以和他们自己的理性等同起来一样。

如果我们更加经常地面对它，人类的不寻常可能也就不那么让人惊奇了。如事实所证明的，非理性欲望非常强大，所以我们最终还是无法控制它。这就是为什么要设计出一个不同的人类城邦的理由。在应付理性和非理性因素的长期冲突时，第二好的城邦有两种方式：妥协和克制。在有关的四个特征中，至少有两个：土地的分配和给予基于"人性"的快乐一定空间，显然是妥协的内容，而混合政制（在其主要方面）和让官员服从法律代表的是克制的温和形式。克制的程度，在对特定法律的阐述中，也有所不同（取决于有关因素的非理性程度）。实际上，严格的法律概念，是把法律作为一种由理性强加给非理性欲望的一种暴力形式。法律中所涉及的暴力，不单纯由它所需要压制的威胁的程度所决定（719e9，890b5），而是由命令的"混合性"与"非混合性"决定的（722e7—723a4，参见 722b4—c2）。尽管如此，我们仍应强调，在《法律篇》中，妥协和克制两个相互补充的方面是作为残留因素对待的。《法律篇》最感兴趣的，是理性和非理性聚合的可能性。绝大多数情况下，它是精心培育出来的，而不是天然的聚合（舞蹈可能是此类天然聚合性唯一的例证）。在这个意义上，我们可以认为，这篇对话所从事的，是对人类特性可能的表现形式的一种系统探讨。所以，它的兴趣集中在下述现象上，如理性激情（其中对"羞耻感[*aidōs*]"的兴趣占据了核心地位）、论证的非论辩形式（特别是代表导入中最重要的特征：赞美和谴责）、神话和公共舆论（特别是有关神灵存在的问题，参见 886a 和 887d），以及最后，但不是最不重要的，是斯巴达、更可能多的甚至是雅典根深蒂固的政治机制。在这个意义上，《法律篇》的混合政制，就是制度化的反常。 278

5. 政治制度[27]

第六卷有关"政制法"的讨论，专门提到了两种政治非理性化的对立形式，一是专制君主制，二是不受制约的民主制。两者在形式上虽然是对立的，但就效果而言，专

27　这一部分大量借鉴了莫罗 1960 年出版的著作，在有关制度的细节上，应当参考该书（该书非常精到的索引有助于此类搜索）。

制政体和民主政体有很大的相似性。专制权力的行使，只能刺激君主非理性的欲望和“对拥有更多权力的渴求”（*pleonexia*，875b6）。在民主制度下所有公民的思想中，相同的欲望也旺盛而不受限制地生长着，其本质特征就是放纵和追求快乐（参见他对民主政治作为“听众统治权”的批评，700d—701b）。

这两种制度间的关系，和亚里士多德所说的两种对立的罪恶是相同的。两种极端都是因为某种因素过度发展产生的（在一种情况下是权力，在另一种情况下是自由），而它们恰当的制度应当是“中庸”。如果要让真正的自由成为可能，那么放纵就必须得到理性的控制，就好像要行使真正的权威，权力必须受到限制一样。这正是政治思考关心的问题。第三卷提到了此类思考的两种范式：以居鲁士时代为代表的（好的）君主制和实行祖先政制时代的雅典民主制（693dff.）。人们可以认为，在历史或279 者种系关系的意义上，这两种制度的功能，与在个体或者个体发育历史意义上的舞蹈是一样的。

《法律篇》关于“混合的”或者“中庸的”政制的论述，是政治思想中介于民主政治和君主政治之间最完美、但还有待于达成的形式。如实际所展示的，它是一种对思考的思索。随着思索的发展，“民主政治”和“君主政治”都获得了新的意义。真正的“民主”制度，现在变成了那种保证公民有效“参与”政治生活并代表公民的政制；而真正的君主制，则是那种保证“能力”得以施展的制度（这个词和它的近代用法，同时还有古代用法之间的巨大差别显而易见）。虽然这两种要求存在潜在的对立，但它们常倾向于融合在一起，而按照设想，这正是成功的思索要达到的目标。

权威不仅仅容忍公民的自由，毋宁说，它构成了自由成为可能的条件。也就是说，真正的自由，有赖于对单一合法权力的服从，就是对法律的服从（在这里，我们看到了在卢梭那里得到重复的特别明显的样本）。在《法律篇》中，“中庸的”政制的官员不是一个其权力必须受到限制的僭主，而是这样一个统治者：在行使其职能时，他本身就包含各种限制。（这并不是说，在履行其职责时，他不需要对其方式做出说明，因为滥用权力的可能性是人类的天性。）相反，民主政治下的人民大会，也不仅仅是被剥夺了某些优先权的雅典式人民大会。《法律篇》中出现的民主政治下的人民大会的自由，不是放纵的消极自由，而是努力追求善的积极自由。这就至少部分解释了下述现象：为什么在其公布的关于立法的三个目的中，除了“智慧”和“和谐”之外，还有一个就是“自由”了（693b4，701d7f.）。[28]

28　对“自由”一词的解释过于武断，因为它既指“政治”自由，也指城邦的独立。

按照这种思想逻辑的要求，就像智慧专属于官员一样，自由不过是人民的独占物。换句话说，混合不仅仅意味着不同成分的融合（外在的混合），而且在于内部的混合（内在的混合）。在“君主制下”（相当于能干）的官员中，有民主的方面，因为他照顾着共同体的利益，而僭主不可能如此。在“民主政治”下的人民大会中，也存在君主制的因素，因为它选举绝大多数官员。在《法律篇》的城邦中，人民大会的能力是广泛的，自由本身属于全体。作为一个和谐和友谊的场所，《法律篇》的城邦有理由宣布，280 与所有拥有“非宪法体制”的城邦比较起来，那里有唯一真正的宪法体制（832b10—c3）。

它的政治制度模仿一个（民主制的）希腊城邦。政府机构分成两类。第一类属人民大会系统，其中具体提出了三个：人民大会本身、议事会和夜间议事会（此外，人们或许还可以添上人民法庭）。第二类属于官员系列，根据他们的职责，依次是：维护法律（三十七名护法者）；国防（军官：将军三名，骑兵官两名，舰长十名，部落首长十名）；宗教（祭司，数量不定）；经济（六十名村官[*agronomoi*]，每个部落五名，负责乡村事务）；三名城务官（*astunomoi*），负责城市事务；五名市场官（*agoranomoi*），负责市场；教育（仅有一人，唯一非集体性质的官职）；会计和审计（*euthunoi*，无疑多于十二人），以及司法（高等法院精选的法官）。[29]

代表和能力的互补原则也许可以指导我们对这些制度的分析。

(1)代表原则：一方面，代表原则在人民大会的组成和功能上发挥着作用，另一方面，在选举官员和议事会成员的方法上发挥着作用。

A. 人民大会绝对是一个民主机构，因为它是由所有公民组成的（妇女可能被排除在外），其主要任务是选举官员（“高等法官”和负责教育的除外）和议事会议员。因此，它被授予了选举城邦官员的权利。它的其他职责与公共福利有关。人民大会首先要预审有关公共犯罪的案件（767e—768e）；参与有关节日和宗教牺牲仪式法律的制定（根据定义，它与共同体集体有关，参见 772c—d）；决定是否把权利授予曾为城邦提供服务的外人（805b—c）；以城邦的名义授予最高荣誉（921e，943c）。因此，人民大会是共同体全体公民合法表达意见的途径。

B. 我们可以从中区分出三类不同的代表类型：管理的、经济的和政治的。管理代表（以部落为单位）仅发挥着边缘作用，因为它主要限于乡村官员，但经济代表的地位较为重要。在议事会中，它具有特殊的地位，在相应的雅典制度中，它是根据部落

29 有关不同官职的分配和职责，Stalley 1983 年发表的著作做了有用的总结。

281 选举的。这是因为,财富的不平等,无论在柏拉图的城邦中受到怎样的限制,都是内部冲突发生的一个潜在根源,因此重要的是,在这个制度的安排中,不同阶级的利益都要得到反映。为保证此点,有关选举的规定非常复杂,因此也显示了柏拉图对这个问题的重视。[30]但柏拉图最注意的,是政治上的代表性,从哲学上看,这也是最有趣的个案。柏拉图对它的特别关注,在下面的事实中表露无遗:几乎所有官员的选举都有全体公民参与。

整个设计非常精巧,它把向所有公民开放的"提名"和投票的最后选举合而为一,官职越重要,被授予的权力越大,防止匆忙决定的保证措施越多,最突出的例子是选举护法官的方法(三十七名护法官)和那些负责审计的官员(我们也许可以把 *euthunoi* 称为审计官)。就护法官来说,每个公民在泥版上写下他认为最有资格出任该官职的候选人(候选人必须在五十岁以上)。这些人必须公示三天,如有人提出反对,名单可以撤除,只有在讨论中提到最多的三百人被保留下来。在第二轮选举中,这个数字会被降到一百人,最后达到从事该工作所需要的数目(753b—d)。审计官的选举参与性小些,每个公民提出一个人的名字(被提名者必须年满五十岁以上),获得提名最多的五十人被保留下来,然后不断重复这一过程,直到必要数量的审计官被选出为止。

制度上的这种安排,使《法律篇》的政制看起来像一个民主政治,但倾向于选举那些有能力的人掌握权力。它的程序听上去比其在《美利克塞诺篇》中称为祖宗政制的公式更加民主一些("得到人民同意的贵族制"),而莫罗利用它来形容《法律篇》。确实,人们不愿意称《法律篇》中的国家是由人民统治的,就这件事来说,他们也不是主权者,因为在《法律篇》的理论中,唯一可以被认为是主权者的因素是理性。[31]可是,公民们确实选举着他们的官员。

282 (2)能力。如果代表原则主要体现在官员的选举上,那么能力的补充原则通过两种不同的途径加以保证。首先,充任官员的资格需要一定的条件;其次,也是更重要的,是存在不同层次的官员和人民大会。一个官职对法律的理解程度要求越高,对候选人知识和教育的要求也就越高。因此,在夜间议事会成员问题上,能力表现得最充

---

30 对那些特别贫穷的人来说,投票不是强迫性的。这一规定最好理解成是为避免选举影响经济活动,而不应解释成让较富有的投票人具有更大影响,所以是一种秘密寡头制的设计。后一种解释是亚里士多德在《政治学》1266a14ff.提出来的。

31 "理性政体"是《法律篇》的政体,见上文,原书第260页以下和第271页。关于主权和政府之间的区别,见卢梭《社会契约论》,第三卷第一章。

分，因为它的职能是维护和加深对法律的理解。

多数官员由人民大会选举产生，而且除了年龄之外，没有任何其他资格限制。可是，在两个个案中，存在着第二层次的资格和选举。教育部长任期五年，他是由全体官员从现任的护法官中经秘密投票选举产生的(766b)；全体官员(显然和议事会的成员一起)还要负责选举一年一任的高等法官(767c—e)。选举团规模上的压缩，源自所选职位的性质和职责。在这方面，教育部长和高等法官所处的地位，在某种程度上是相互对称的。教育部长所以是城邦中最重要的官员，是因为孩子的教育是所有制度、特别是服从法律的基础。相反，高等法官类似于所有案件的终审裁决法庭，也是唯一可以判决对共同体犯罪案的法庭，其目的是补救教育系统的不足。

所有的官员，不管是人民大会选举的，还是由他们的同僚选举的，都要经历预审(*dokimasia*)，预审由议事会或者护法官进行，其程序是典型的古代雅典式的，柏拉图没有提供多少细节暗示他接受当代的通行做法，其中有些是确认正式规定的条件的(年龄、公民资格等)，还涉及候选人良好的品性。从那些提供了细节的方面看，柏拉图强调的是候选人特定的能力，这个特征与雅典的做法有某些不同。

在现代关于《法律篇》的解释中，有一个通常被称为“夜间议事会”的机构(因为962c10是这么称呼的)，但它其实应当被称为“黎明议事会”(根据它开会的时间，见951d和961b)。它是《法律篇》的城邦中最重要的机构(据961d2f.，它是城邦的“灵魂”和“大脑”)，而且它也是和现存制度偏离最远的制度，不管是雅典的还是其他城邦的。对对话的解释，长期以来一直受到下述信念的影响：这个黎明议事会是一个“附件”，被糟糕地整合到了一个本来没有它时已经完善的政制中(第十二卷以前甚至没有提到它)。有些学者甚至宣称，夜间议事会是把人治原则置于法律“之上”的一个例证。对于这些本质上肤浅的解释，莫罗已经做了适当的清理。[32]对柏拉图的城邦来说，夜间议事会所以不可或缺，是因为它的基础是教育，所以对它的需要不言自明。在此之前的几卷中，已经宣布或者说预设了这样一个机构。[33]其所以只是在最后一卷中得到充分讨论，是因为那样做不仅是有效修辞的需要(按照论证的秩序，大脑处在最后)，同时也是逻辑本身的需要。所以，“审计官”虽然到第十二卷才出现，是因为他们是以所有其他官员的产生为条件的，他们是“官员中的官员”(945c1)。基于同样的原因，那些研究法律的人，当然是在法律已经制定完毕后才会出现。因此，在这个意

283

32 Morrow 1960：512.

33 有关“短期教育”的谈话(735a4)就是以高等教育课程的设置为前提的，而这一点预示，在818a1—3，它将得到进一步论证。

义上，夜间议事会只能“外在于”其他的制度，因为它是维护这些制度的工具。它要解决的问题是对称的，和城邦的建立有关，区别在于，根据定义，它不可能在一个制度的孕育阶段就制度化。

夜间议事会的构成，也与《理想国》中有关需要它的论述（497c8—d2）相符合，那就是，城邦中应当包含着这样“一个因素，在有关政制问题上，它拥有和你——立法者——制定法律时相同的设想”，这种迂回式的论述，好像暗示了该制度的哲学化性质。夜间议事会就是这样一个半哲学化的机构，只是它关注的事务更直接地与政治以及法律有关，而不是《理想国》中那些哲学家关注的东西。研究法律需要广泛的知识，对说明法律问题有用的知识（952a）包括动力学（第十卷对无神论的反驳就是以此为基础的）和数学，关于此点，同一卷似乎模糊地提到过（894a）。

既然夜间议事会并不统治（它不行使官员的职能），它并不能使自己凌驾于“法律之上”。它的权力在于它的知识和道德权威。即使它是城邦的大脑，它也不过是城邦的金线，因此，它需要外来的“帮助”使其意志得以推行（参见 645a5ff.）。此外，如果认为这里存在权力的分割，可能就错了。夜间议事会确实包括城邦中某些关键的官员，他们是十个年龄最大的护法官，一定数量的祭司和已经取得很高声望的“审计官”，以及教育部长。其他成员可能是前任官员（包括所有前任教育部长），或者是那些特别有价值的公民，他们拥有珍贵的经验，尤其是那些曾在国外旅行过的人（951d—e，961a—b）。每一位年长的议员都和一个年约三十至四十岁的年轻成员配对。除了向年长者提供服务外（他们以自己的耳目负责观察），这样一种安排，还明显反映了它的教育功能。在自己专注于对与法律有关的科学领域进行高级研究的同时，议事会的成员也对他们的继承者进行训练。

284

（3）控制和妥协。政治制度的两种基本形式：人民大会和官员，在不同层次上，具体体现了代表和能力两个基本原则。可是，由这些制度所达到的协调程度，不应让我们忽视了它们的局限，克制（其最温和的形式是控制）和妥协在其中所占有的地位，表现了它的局限所在。

官员权力的行使，要服从于一系列正式的、制度化的控制。在很大程度上由代表和能力原则支配的体系内部仍然保存的“威胁”，是这些控制最轻微的表现。控制的目标，首先是为了防止腐败，因为腐败的可能性是人性必然的一个部分。例如，官员的任期有限制，个别官职无权再次当选。在司法领域，控制由上诉机制和法律监督加以保证，公共（看来如此）和私人案件均可上诉。例如，对死刑的宣判只在特殊情况下进行，而且要由高等法院和护法官组成的特殊联合法庭宣判（855c）。但最重要的控

制是审计，所有官员（包括审计官自己在内）都要接受审计；所有官员，无论职位高低，都是潜在的腐败分子，尽管这一点并非不可避免（和绝对权力形成了对照），而且事实上认为它是例外。

就像政治制度必须给威胁留下空间一样（虽然它仅是残余），它们还必须承认最低限度的妥协。这是因为，虽然公民们实际上必须接受有关官员选举的规定（因为全体公民都参与了），但这种接受绝不是理所当然的。在第六卷那段有关两种性质的平等的论述中，它得到了最清晰的阐述。

根据一条“古谚”（毕达哥拉斯的），“平等”产生友谊（757a5f.），但这里涉及的不是“算术”平等——每个公民都像任何其他公民一样，而是“更真实的、更好的”（757b5f.）、几何的或者比例的平等。在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底曾向卡利克列斯推荐过这种平等（508a4—8）。可是，人们不能简单地拿一个取代另一个。既然“平等”一词的含义模糊，所以需要对它进行界定。如今绝大多数人都是从算术的、平均的意义上来理解它，求之于几何平等时，在一个更高的层次上，又容易导致它恰恰希望阻止的分歧。这就是为什么要通过把民主制的抽签选举进行制度化，给予那些比较低级形式的平等（即算术平等）某些有限空间的原因，因为它是民主制度的典型政治表达方式。 285

虽然抽签选举的民主方式常被表现为对人性的让步，但作为“神意机会”（*theia tuchē*）的表达方式，它也得到了某些积极的肯定。因此，在分配一年一度的宗教官职时，就采用了抽签方式（759b—c）。在组成人民法庭时，在一场选举的最后阶段，在决定剩下的最后几名候选人谁当选时（见 763d 有关城务官的选举），它也发挥了作用。

在政制层面上引入平等原则，可以看作是经济层面上给私有财产以空间的对应调整（见前文第三节第二部分）。民间对真正平等的误解，就像不可能实行彻底的共产主义一样，确定了人类能力的极限。但是，虽然两者间存在这种平行，但其中仍有一个重要区别。任何人，只要他是人，就不可能放弃个人的所有，因此有了第五卷的激进措施。与此相反的是，公民中的多数，如果经过适当的教育，最终应当能够承认几何平等比算术平等具有优越性，所以，在《法律篇》的教育大纲中，一直坚持对公民进行基础数学训练（818b—e）。这也很好地解释了在分配官职时为什么抽签选举（它的基础是算术平等）仅仅发挥着边缘、很大程度上是象征性作用的原因。

6. 政治演说的形式：导入是什么？

控制和妥协在政治领域中的对立，和另一个更大的问题有关，这就是教育（*paideia*）的局限性问题（如果严格按照第一卷对该词的界定：教育是“以美德为目标的教育”，见 643e4，参见 653b）。事实上，在《法律篇》有关理想和现实之间的基本矛盾中，教育的问题就更加突出。如果像人类制度为满足人类天性的需要，必须为私有财产留下空间（因此之故，算术平等），并且必须还包括控制其被滥用的机制一样，教育的作用也是有限的。一方面，它受到修辞性说服的制约，另一方面，它受到法律规定的限制。

286

问题的要害在于，说服——它本身是一个非暴力的程序（就其媒介是语言而言）——到底有多少不妥协的理性成分。从原则上说，立法（更一般地说，是政治立法）演说能消除刑事暴力吗？由于立法演说的缘故，妥协一定能被剔除吗？尽管在对话中没有对这些问题进行明确的讨论，但我们必须根据散布在全书中的证据予以重建，因为它们是非常富于哲学趣味的问题。

如我们已经看到的，《法律篇》给法律提供的基础是神学或者智识的（*noetic*）。[34]可是，该书最明显的特征之一，是它对公布法律的保留态度。立法家不仅不满足于制造一部法律（719e7—720a2），而且在某种意义上，制定法律也不是他优先考虑的问题，他真正的任务是“教育公民，而非立法”（857e4—5）。该书的总体结构反映了这种态度。当亚里士多德声称，除了法律外，《法律篇》实际上没有任何内容时（*Pol*. 1265a1f.），他想说的是法律和政制之间的区别，而有关此点，柏拉图只在第六卷论述过。事实上，《法律篇》对法律的态度，是受法律批判观念支配的。除非这里“法律”一词包含其他意义，否则不可能让法律获得神学基础，而且对其进行批评。因此，该书的标题本身就是一个问题。

如果我们要理解这样一种观念：立法家走出了立法的领域，甚至高兴地放弃了立法，那么法律应该是什么？这个问题既涉及法律的范围，也涉及对它的形式的界定。

柏拉图笔下的立法家的任务是宣布：“对美丽、正义的东西以及所有其他与美德和罪恶有关的其他观念，他必须做什么？”（890b7—c3；参见 *Ref* 484d1—3 和 *Plt*. 309c5—d4）。这样一个无所不包的描述暗示，全部的人类生活都是立法潜在的关注

34　见前文，原书第 260 页以下。

对象。由于人性的弱点，柏拉图有充分的理由利用这种潜力进行广泛的立法调查，因此，对行为细节的关注，是柏拉图立法最显著的特征之一。这种关注在某些方面与伟大的宗教法典以及智慧文学相像。尤其值得注意的是，所有与“私人”生活有关的内容，都必须加以严格规定，因为我们称为“私人”的部分，实际上是整个立法大厦的框架(793c，参见 780a1—7)。 287

可是，就内容而言，柏拉图立法范围最广的部分，同时也是法律形式最成问题的部分。实际上有两方面的理由使法律不适应管理私人领域，第一个方面是相关性，要对私人生活进行规范和统制，意味着完成一个本质上无限的工作，要设想出一部覆盖日常生活各个方面的法典是极端困难的(甚至会遭到人们的嘲笑，789e)。第二个方面更加深刻。一部法律，从最严格的意义上说，不仅仅是一些简单的规定性条文；它是一种强制性规定(773c6，e4)，如果违反的话，要规定惩罚措施(789e4，790a1f.)。但是，当对家庭内犯罪实行的惩罚高于当事人利益，或者是当事人想象的利益时，缺乏相应的手段(按照柏拉图的设想，假如它要适应相对不那么重要的行为的话)。这样，那个在这一领域进行立法的人就要面对臣民的愤怒，特别是妇女的愤怒(参见 773c7，789d8—790a7)。

结果，立法家面对的是一个困境。他不可能把立法限定在政治共同体领域本身，因为所谓的“私人”领域并不真正是私人的。另一方面，在这一领域，他又无法诉之于法律，它“既不合适，也不光彩”(788b5f.)，最终的结果也会证明它无效。为解决这样一个难题，需要立法家提出一些规定：在功能上它们与法律相当，但却不是法律。如何称呼这些规定，是一个仍在讨论的问题。柏拉图提到它们时，称为“不成文法”(793a9f.，参见 773e3)，或者说它们“介于训诫和法律之间”(822d6f.)，经常表现为赞扬和谴责(参见：诸如 730b5—7，773e2—4，824a10f. 等)。很明显，这些描述与第四卷分配给法律导入的作用相对应，只是重点更具体，其核心与哲学上的“习俗”(黑格尔的“习惯”[*Sitte*])相关。在这方面，值得注意的是，妇女对此种法律(家庭内的法律)观念的抗拒不会如表面上初看时那样，成为整个立法事业的障碍，实际上它倒培育了一个本质上致力于缩减法律应用范围的工程，这是因为，在《法律篇》中，法律代表的是某种形式的暴力(*bia*，722b7)。但是，法律的暴力性质体现在两个相当不同的意义上。

在刑法领域，涉及的暴力是清楚的。在现存的立法法典中，它表现为那些有关法律的法学概念。从这个角度看，一部法律涉及两个不同的因素，一是命令，一是威胁。 288
在柏拉图本人提供的例证中，我们可以看到这一点。“男子应在年龄达到三十岁，并

在三十五岁之前结婚；拒绝结婚者应受罚款和失去地位的惩罚，罚金若干，失去的地位如此这般。”(721b1—3)像所有其他法典一样，《法律篇》一般都规定了具体的惩罚或者威胁(890b5；参见 719e9)，如果违反法律，有诸如死刑、击打、没收财产或者流放等惩罚。[35]

但是，通过对法律规定的分析(这些分析大多是模糊的)，这种法律威胁的概念得到了深化。如果单论条文，它的暴力性一点都不比威胁性条文轻，因为它没有提出理由。从这个角度看，强制仅仅是暴力的延伸，至少在其中的一段中，柏拉图已经把它的“必要性”与法律等同起来了(723a5)。人们甚至可以认为，在某些方面，规定甚至比刑事惩罚更具“暴力”性质。威胁仅仅具有相对的暴力性质，从定义上看，它不是要执行惩罚，而是一种特殊形式的说服，也就是阻止。可是，一个规定，就其根本没有任何理由(甚至阻止)而言，是赤裸裸的暴力。这就是为什么柏拉图把那些“未经混合的法律”(所谓未经混合，就是说它缺少说服性的导入)称为“专断的命令”的原因(722e7—723a2)。尽管它可能如此，无论人们认为法律是一种简单的命令，还是惩罚性的法律，它内在的“暴力性质”都需要立法家把说服作为其立法任务的项目之一。进行这种说服的场合不是法典本身，而是“导入”，是所有权力立法条文的类别形式。尽管导入表面上都位于法律之前(723a2—4；参见 720d6—e2)，但在许多情况下，由于柏拉图赋予“法律”一词比较宽泛的意义，所以导入本身也成了法律的一部分(请与他所说的“未经混合的法律”比较)，有时全部合理的规定都被称为“法律”(实际情况经常如此)。

这就解释了为什么在《法律篇》中，有关法律的细致讨论伴随着超越法律范围之外的某种冲动。我们已经看到，反映在创作的层面上，就是立法工作一再被推迟(见本章第二节)。这种形式上的特征，在内容上也有反映。《法律篇》中的哲学纲领，部分是要“削减”法律(就其形式而言)，所以，这篇对话变成了一篇关于理想立法形式的讨论。

这一变化也许是该书最让人难以理解的特征之一，它和《法律篇》中有关说服地289 位这一困难问题有直接关系。有些注释者为反对带有倾向性但又流行的解释——把导入变成了一种巧妙修辞手段的练习——，最近强调说，该书涉及的说服从原则上说是理性的。[36]实际上，《法律篇》中有两段非常接近对导入性质的解释，并赋予讨论以

35　在某些重要的方面，柏拉图的刑法体系比他那个时代的法律更加进步。Saunders 1991 对其进行了透彻的分析。

36　Hentschke 1971，Bobonich 1991.

重要地位。但同样重要的是,我们要意识到论证是如何引入的。它的框架是由一篇关于立法家和医生之间外延性类比提供的(719e7—720e5,857c4—e6)。柏拉图作品中有关医生的类比经常出现,但这里的方式是全新的。他区分了两种不同类型的医生:好的或者"自由民"医生和"奴隶"医生不同,他不是简单地向病人提供适当的药品,而是按照希波克拉底传统,通过语言的交流,让病人参与对自己的治疗过程。[37]病人的状况是讨论的主题。在他和病人进行的半哲学化讨论中,《法律篇》甚至把医生刻画成一个"追溯身体一般性质"的人(857d)。这显然是夸张,但有它自己的理由:苏格拉底式的辩证法对话模式,是有关立法导入理论讨论得以进行的平台。当然,如果人们把《法律篇》作为柏拉图最后背叛苏格拉底的标志,这一点就更值得注意(见本章第一节)。

当然,这并不是说柏拉图式的导入是一篇苏格拉底式的对话。相反,目前考虑的第四卷和第九卷中有关导入的理论观念,与人们在第五卷到第十二卷中实际看到的真正的导入之间的距离,是非常明显的。可以肯定的是,构成第十卷主要内容的长篇导入——在那里,柏拉图给我们提供了其动力学的最终版本——给人的感觉是论证精到(虽然论证几乎没有什么辩证法,因为在过了某一点后,克利尼亚和迈吉鲁斯都无法理解雅典客人的话了,参见 893a),但无论如何,它都更像一个"修辞"问题,而不是合适的"理性"过程。[38]事实上,即使它不是真实谎言的练习(如我们在《理想国》中见到的那样),那它也是对其潜在效能的明确追求(663d6—664a7)。此外,有关报复的古老神话——在绝大多数与刑法有关的导入中,它都出现过——如果说有趣的话,却奇怪地模糊了说服和威胁之间的界限。尽管阻止很可能被认为是一种"说服",但它本质上仍是一种威胁,所以是一种暴力的形式。 290

可是,我们不应为理论和实践之间的距离担心,事情毋宁说是相反,因为医生的类比,即使使用适当,也暗示他承认立法的讨论不可能遵循医学上那种自由讨论的模式,[39]但是,从整体看,理论和实践、理想和现实之间的鸿沟,一直贯穿着《法律篇》。有关导入的范式观念与其"适当的"实现(通常来自一个所谓模式的遥远呼唤)之间的对比,不仅提醒我们是在为人类创造的第二好的城邦中,而且暗示,人性本身并不是

---

37 *Epidemics* I. 5:"病人必须和医生一起对抗疾病。"关于医生的类比,见 Jouanna 1978 and Laks 1991:422f.。

38 参见 Stalley 1994。他批评了 Bobonich 1991 的观点。

39 详尽论述此点会超出本章的范围。遗憾的是,对这非常复杂的两段及其相互关系,尚缺乏足够的分析。

一致的。整个从野兽到神灵的各种情形，在这个第二好的城邦的公民中，我们都能见到。立法家必须利用的导入之间惊人的差异，不过是这种多样性的结果。

在这个意义上，该书最具有悖论的一个问题是第十卷那篇著名的导入，它最为接近辩论演说，因此（有人可能认为）也最接近由医生的类比所暗示的苏格拉底式讨论范式，可它根本就不像一个理想城邦。它试图威慑的罪犯是其中最糟糕的，因为根据定义，无神论恰恰使人们怀疑以神学为基础进行立法的可能性。对手的性质解释了雅典客人的沉默，使他可以根据物理学理论确立宇宙理性，发挥自己的论点。诉之于这样的论证是强加于他的，违反了他本人的意志，因为前苏格拉底物理学把自然作为所有事物本原的观点和智者派对人为约定的批评之间存在着共性（889b—890a）。与此相反，常识得到了赞美，因为在天体有秩序的安排中，人们发现了足以证明神灵存在的论点（887d—e）。这种对常识的赞美出自柏拉图笔下也许会让人吃惊，但它表明，第十卷的导入也许不像人们曾经认为的那样，非常接近于第四卷中勾画出的理性讨论模式。它同时还证实，在柏拉图晚年的政治作品中，已经注意到了那种自然表现出来的，或许可以称为“人类奇异的”理性化的方面。

291

7. 结论

柏拉图最后的、同时也是篇幅最大的作品，不仅是柏拉图政治哲学，而且也是柏拉图一般的哲学中给人以深刻印象的文献。斯多葛派的波斯多尼乌斯（Posidonius）虽然是柏拉图伟大的崇拜者，肯定也发现这部著作太柏拉图式了，以至于不合他的口味，因为他坚决抛弃了导入理论，理由是法律应当“简明，以便即使外行也可以更容易地掌握它”。他强调说，法律的目的是“命令，不是争论”（*iubeat lex*，*non disputet*）。这个观点最终进入了16世纪《法学汇纂》的注疏中。[40] 相反，柏拉图（如果克利尼亚代表他的看法的话，在这个语境中看起来是如此），认为“拒绝提出尽可能好的（有关法律的）解释”，和“不虔诚”是一个概念。

正是因为该书是非常柏拉图式的作品，因此，如果它碰巧不总是和柏拉图的对话完全吻合，即使是与他“晚期”的对话不能完全吻合，人们也不用吃惊。尽管整个作品具有连续性，但绝大多数柏拉图的对话是从头再来的，在这方面，《法律篇》也不例外。

40　F. Duaren (in *Digest*. I. 3)。有关波斯多尼乌斯对《法律篇》的看法和阐述，见 Seneca's Letter 94. 38(= F 178 Kidd)。

人们公认的，而且如我已经论证的（见本章第三节），在《法律篇》中如此突出的某些原则上的变化有着特殊的地位。人们也许还会对这里无法分析的其他原则感到奇怪，例如，在那个暗示拒绝接受美德即知识的概念框架中，柏拉图讨论了"无人自愿犯错误"的问题；[41]他对书面语汇地位令人吃惊的恢复，在《斐德罗篇》的语境中，恰恰是用来谴责它的："在某种意义上说，依靠远见进行的立法，从下述事实中会得到最强有力的帮助，就是在立法中，一旦成文，就根本不会再修改了……"(890e6—891a2)[42]

可是，与柏拉图所有其他作品相比较，《法律篇》最显著的特征，是在管理人类事务时，对于神灵新的强调，而且更一般地谈到了虔诚问题。在其他对话中，我们看不到那些与神灵或者虔诚无关的东西，这里只提出几个明显的例证，如《欧提弗罗篇》、《会饮篇》、《斐德罗篇》和《理想国》等。但是如果我们认为，只有在柏拉图的《法律篇》中，神灵才占据了这样一个核心地位，应当是公正的。第一卷设定任务的方式，第十卷的神正论，法律作为神灵理性体现这一观念本身，都表明《法律篇》赞同，而且意在说明第四卷总导入关键点上所引用的著名的俄耳甫斯路线：神灵"的手中掌握着一切事物的开端、终结和过程"(715e7—716a1)。从这个意义上说，柏拉图的《法律篇》，如我已经论证的，不仅是第一部真正的政治哲学作品，而且是第一部神学－政治论著。无论好坏，在政治思想史上，《法律篇》因此都变得更加重要，而且也向我们解释了下述现象产生的原因：尽管它如此强调"人的因素"，而且就在它似乎为亚里士多德铺平道路的时刻，好像离亚里士多德仍如此之远。这恰恰是因为，从基本取向来说，它是一篇反普罗塔哥拉的论文，他要说的是：神，而不是人，是政治秩序的标尺。[43]

292

41 参见 859c—864b，关于这一点，见 Saunders 1968 and 691a5—7。

42 参见 *Phaedrus* 275d。

43 716c4—6.

293

第十三章　柏拉图与政治实践

马尔科姆·斯科菲尔德

根据 W. K. C. 格思里（W. K. C. Guthrie）《希腊哲学史》的看法，“把教育政治家作为主要目的从来不曾离开过〔柏拉图的〕思想。他的本意肯定是，他的大量学生应该离开学园参与政治，不是要他们本人成为追求权力的人，而是要他们进行立法，或者向当权者提出建议。我们手上的名单表明，有些人是这样做的。”杰出的历史学家 P. A. 布隆特（P. A. Brunt）的看法则不同：

> 有关柏拉图的学生政治活动的资料过于稀少，其本身不足以支持这样一个结论：他的主要目的之一是对他们进行从事国务活动的训练。有些人是假冒他的学生，但没有证据表明，其余的人是因为他的教导而参与公共事务的，试图贯彻和成功实践他的理念的人就更少了。伊索克拉底的证据暗示，他的学生们主要从事于非世俗的研究，《泰阿泰德篇》中柏拉图本人关于他那一类哲学家的论述也支持这一结论。

如这些相互矛盾的评价所示，[1] 有关柏拉图与政治实践关系的资料不容易处理，其解释或多或少地又反映了解释者自我意识中的某些预设观念，例如关于学园（它在多大程度上是一个机构?），或者关于古代传记、书信可信性的一般问题，甚至是古往今来哲学对公共生活发生影响这类更一般问题的看法，都受到这些预设观念的影响。在这些领域，本章作者所持立场倾向于怀疑论或者是最小论。

事实上，需要考虑的资料相当多。[2] 但其质量令人生疑。一个问题是，我们所看到的大多数资料，所反映的都是古代要么支持、要么反对柏拉图的极端观点，因此，古

1　Guthrie 1975：23，Brunt 1993：330.

2　见 Brunt 1993 的评论，下面的论述仅集中在关键问题上。

典古代晚期的随笔作家阿特纳奥斯(Athenaeus)的作品中,有一个部分搜集了一批资料,其中绝大多数或许可以追溯到公元前四世纪末,以证明“他的许多学生都倾向于僭主政治”(508d)[3] 的结论。另一方面,普鲁塔克列出的名单显示,柏拉图的伙伴 294 们都在公共舞台上取得了非常令人敬佩的成就,例如,“来自学园”的雅典将军卡布里亚斯(Chabrias)和福基翁(Phocion)(Col. 1126c);西西里和色雷斯的解放者狄翁(Dion)、赫拉克利德斯(Heraclides)和皮同(Python)。他告诉读者,“在他的同伴中,他把阿里斯托尼摩斯(Aristonymus)派到阿卡地亚(Arcadia)人那里,把福密俄(Phormio)派到伊利斯(Elis)人那里,把美涅德摩斯(Menedemus)派到皮尔哈(Pyrrha)人那里,在每一处,他们都建立了有秩序的政制。”(*Col*. 1126c)他还添上了柏拉图的另外两个朋友——欧多克索斯(Eudoxus)和亚里士多德,他们分别为克尼多斯(Cnidus)和斯塔吉拉(Stagira)制定了法律(他们自己的祖国)。争论的双方都尽可能搜集对自己有利的资料,我们常常无法或者难以判断他们的结论或者暗示中到底包含着多少真相。[4] 即使一个作者明显不是为论战而写作,保存下来的可能也仅仅是逸事,其可能性像 *ben trovato*(虽然合乎情理,但不可信)一样不可信。所以,在一系列据说曾请求柏拉图本人前去帮助他们设计政制的一长串共同体中,有一个故事和公元前 369 年麦加罗波利斯(Megalopolis)的建立有关(Diogenes Laertius III. 23):[5]

> 潘菲利(Pamphile)在其《回忆录》的第二十五卷中说,当阿卡地亚人和底比斯人建立麦加罗波利斯时,他们邀请柏拉图做他们的立法家,但当他得知他们反对财产平等时,他不愿去了。

可是,建立麦加罗波利斯的意图,是要为具有民主制度的、反对斯巴达的阿卡地亚同盟确立一个中心,柏拉图是设计恰当立法的明显人选吗?另一方面,可能不属于逸事性质的记载是这样一条证据:在学园期间,亚里士多德约公元前 353 年曾经向塞浦路斯王子特米松(Themison,否则我们就不知道他的名字了)发表他的《建议》

---

3 见 *Deipn*. 504a—509d,及 Brunt 1993:289(参见 332—334)。他注意到,主要资料最终好像来自德谟斯梯尼的侄子德谟查瑞斯(Demochares)公元前 307 年左右发表的一篇演说。

4 参见例如 Owen 1983。

5 Aelian, *Ver. Hist*. II. 42 也记载此事。类似的记载还有,据称柏拉图拒绝了为昔兰尼人民立法的邀请。见 Plu. *Ad Princ*. 779d, Aelian *Ver. Hist*. XII. 30(Dusanic 1978 采取了信任态度,而 Riginos 1976, 191—193 否定了有关记载)。

(*Protrepticus*)。如果我们认为,这是闯入伊索克拉底在塞浦路斯所庇护的领域的尝试,也许不是不可能。[6] 在有关资料性质的评论中,最后,但并不是最不重要的,是现存的、归到柏拉图名下的十三封书信手稿传统中,有七封涉及因他约于公元前 367 年和公元前 360 年访问西西里所产生的问题,尤其是第七封信,保存了有关这次历险的大量细节,很多内容和政治思想有关。但它的真实性一直存在争议,尽管人们都同意,此信出自柏拉图本人之手的可能性比任何其他书信都要大得多。[7]

人们也许以为,那些受吸引和柏拉图一起研究的人,绝大多数是那些富有的人,295 而且绝大多数是贵族,其中某些人也许有政治雄心,或者会在政治上有所作为。人们几乎无法估计的,是(例如)将军福基翁或者另一个雅典公共人物、曾被列入门生行列的演说家来库古一类的人,由于和柏拉图或者学园的联系,其政治观点受了多少影响。[8] 关于他们在学园所受教育的类型,我们也没有多少资料,人们容易想到的,是《理想国》第七卷所宣传的高等教育纲领,但那仅仅是猜想。[9] 所以,要估计柏拉图如何武装他的学生们,使他们能成为帝王之师,或者自己行使统治权,相当困难。格伦·莫罗是众多相信学园乃训练政治家的学校的学者之一,认为学园的成员"通过研究希腊的法律,尤其是政治",为他们将要扮演的角色做好了准备,是"清楚的"。[10] 从《理想国》教育哲学家统治者的纲领中,人们很可能猜测,数学在柏拉图青睐的研究中会占有突出地位。但是,尽管我们听到不少有关他鼓励研究数学的说法,特别是在阐述问题时(例如,什么样的统一运动会解释行星明显无序的运动?),但关于学园教学的实际情况,我们缺少具体资料——除非伊索克拉底在其《关于公益捐献的反诉》[*Antidosis*](公元前 353 年)中关于几何和天文在为人们进入公共生活做准备时毫无用处的咒骂,目标是指向柏拉图的实践或者理论的。[11] 在他的批评中,伊索克拉底把争论性的和逻辑诡辩式"对话"包括在内(*Panathenaicus* 26)。这看起来像是主要攻击柏拉图文艺作品的。但如果我们把亚里士多德早期作品《论题篇》提供的有关辩证论辩的资料,作为向他在那里教授的学生或者同事发表的演讲,它也可能暗示的是学园的教学方法。有意思的是,亚里士多德说明他推荐的哲学辩证法规则时,尽管每

6　Owen 1983：9 就持此种看法,关于亚里士多德的残篇 50,参见 Düring 1961：173—174。

7　有关这些书信的书目见下文注释 24—27。

8　关于福西翁,见 Plu. *Col*. 1126c, *Life of Phocion* 4. 2；关于来库古,见 D. L. III. 46。有关讨论见 Renehan 1970。

9　Cherniss 1945 ch.3 就持这种看法。

10　Morrow 1960：5；Saunders 1986 认为,从《法律篇》中,我们可以推测出学园派政治"顾问们"被推荐采用的政策和程序类型。

11　Isoc. XV. 258—269.

一个哲学范畴在他那里都有很好的反映，却没有从政治理论中借用任何例证。[12]在学园期间，他本人也许就教授过修辞学，可以设想，那些尚在学步的演说家，首先也许会到作为对手的伊索克拉底的学园寻求指导。 296

现在，我们应当从一般的结论转向具体例证的考察。通过这些例证，人们认为柏拉图卷入政治得到或者可能得到了证实。一个有趣的、表明我们在解释时遇到某些困难的例证，是埃拉斯都(Erastus)与特罗德(Troad)地区斯凯普西斯城(Skepsis)的科里斯库斯(Coriscus)。狄奥根尼·拉尔修把他们作为柏拉图的学生列举出来(III. 46)，而他们在古代哲学中，就好像罗森克伦兹(Rosencrantz)和古尔登斯特恩(Guildenstern)。狄奥根尼，或者是他的资料，是如何得到他们名字的？现在可以看到的是两种可能性，而且互不排斥。一个是亚里士多德在柏拉图死后不久迁居赫尔米阿斯(Hermias)——斯凯普西斯附近阿塔奈乌斯(Atarneus)的僭主——宫廷的故事。关于这个故事有不同的版本，有些属于敌视赫尔米阿斯传统，其他(可能来自公元前二世纪亚里士多德的传记作家赫尔米普斯[Hermippus])传统要友好得多。[13]友好的版本出现在保存在纸草中的两部作品中，说亚里士多德、埃拉斯都和科里斯库斯接受赫尔米阿斯的邀请，[14]把阿索斯(Assos)城作为他们进行哲学讨论的场所。据说赫尔米阿斯的统治从僭主政治转变成一种"比较温和"的统治形式。其中有些谈话与"柏拉图的言论"有关，但如纸草文献经常出现的情况，它的残缺状况使得任何有关柏拉图言论到底是什么的猜测，只能停留在柏拉图言论的水平。[15]

狄奥根尼·拉尔修可能作为另一资料征引的，是归于柏拉图的第六封信。这份短短的文献把赫尔米阿斯、埃拉斯都和科里斯库斯作为共同收信人，作为曾经争吵过，但如今已经和好，而且像过去一样成了好朋友的邻居。柏拉图，或者说是所谓的"柏拉图"，强调了赫尔米阿斯、埃拉斯都和科里斯库斯特性上的互补性，赫尔米阿斯

12　雅克·布鲁施威格(Jacques Brunschwig)是美文丛书(Bude)《论题篇》的编者。他评论说(*per litteras*)："这是一个明显的缺陷，是学园的成员拒绝讨论此类问题，还是亚里士多德对此类讨论不感兴趣，或者是他不愿参与这些讨论？"

13　有关文献见 Düring 1957：272—283。进一步的讨论见 Mulvany 1926，Wormell 1935，Owen 1983。

14　另外还有一位哲学家，由于纸草文献的残破，无法识别出他的名字。根据 Strabo XIII. 1. 57(敌视的传统)，再与纸草文献资料对照，通常把它复原成色诺克拉特斯(Xenocrates)。对该结论的反驳意见，见 Owen 1983：6—10。

15　两篇文献分别是 Didymus *In Dem. Comm.* 5. 51—63 Diels and Schubart；Philodemus *Ind. Acad.* V. 1—22 Dorandi.

16　斯特拉波零散而不可靠的资料(XIII. 1. 57)与此相矛盾，在那里，赫尔米阿斯称，他曾在雅典与柏拉图、亚里士多德一起学习过。其中的真相可能是无法恢复了。

是一个有经验和实践能力的人(可是他从来没有见过他);[16]埃拉斯都和科里斯库斯是学园的长期成员,在世俗事务方面不成熟,但值得信赖,而且拥有"理解理念所具有的高尚智慧"(322d)。有些学者可能会认为,这封信真是柏拉图写的;但极少内容与大胆假设之间的结合,使这一结论看来不大可能,因为作者似乎诉之于命理学的暗示和秘教神学,以使读者把他的努力作为某种神圣文献似的东西对待。它更像某人后来写的一篇修辞学作业。此人已经看过友好版本的赫尔米阿斯故事,创作完成后,把它增添到柏拉图的书信中了。[17]

297

格思里认为,埃拉斯都和科里斯库斯的例证,让我们拥有了最好的、经过证实的实例,表明人们归之于柏拉图的使命感得到了具体实施。[18]可是,史料中没有任何内容支持下述假设:他们是作为立法家或者顾问前往赫尔米阿斯宫廷的,更不能证明(如布隆特小心提醒我们注意的),[19]在离开学园后,他们本人在自己的祖国斯凯普西斯掌握了权力。看起来事实毋宁是这样:像随后整个希腊化时代的国王和王子们那样,赫尔米阿斯所以发出邀请,主要是希望满足自己对哲学的好奇,获得某些有知识、有教养的朋友。这篇片断资料明确证实的一件事情,是他没有能够给客人们提供适合进行哲学讨论的条件,让他们远离阿塔奈乌斯本人的政府所在地。第六封信的作者可能利用了这一点,所以要求赫尔米阿斯不要让埃拉斯都和科里斯库斯对"世俗的和必须的智慧"的关注,超过了他们的必需(322e)。赫尔米阿斯的统治也许确实变得不那么绝对了,无论如何,一篇铭文记录了"赫尔米阿斯及其友人"与埃里特拉伊(Erythraea)之间的一个条约。[20]恰好在可以识读的纸草文献变得破损的地方,看起来菲罗德莫斯(Philodemus)所说的好像是,由于哲学的影响,赫尔米阿斯已经(从僭主)变成了君主(*Ind*. *Acad*. V. 13—16)。

对普鲁塔克援引的那些代表柏拉图的朋友参与政治的例证,我们的结论也同样需要小心(*Col*. 1126c)。在他提供的三个柏拉图"派出"其友人帮助确立政制的例证中,另外有证据表明,有两人的情况似乎是:据称派出的改革家是所涉及的城邦的公民,分别是伊利斯的福密俄和皮尔哈的墨涅德莫斯(关于这篇文献中出现的另外一个人物阿里斯托尼莫斯,我们一无所知)。[21]这就不免让人怀疑,他们不是作为柏拉图的

---

17 参见 Aalders 1972: 170—171, Brisson 1987: 127—132。

18 Guthrie 1975: 23.

19 Brunt 1993: 292.

20 见 Tod 1948: 105; Düring: 1957: 277。

21 关于福密俄,见 Praec. 805d(据说他推翻了当时的寡头政治);关于墨涅德莫斯,见 Phld. *Ind*. *Acad*. VI. 2—3。

代表，而是作为受到同胞－公民尊敬的、处在领导地位的公众人物进行立法工作的。298
至于狄翁对西西里的解放，或者皮同和赫拉克利德斯对色雷斯的解放，普鲁塔克虽花费了大量篇幅，却没有宣称这些功绩是受柏拉图理想鼓励的结果（*Col*. 1126c）。据亚里士多德，后面的一对杀死色雷斯国王科图斯（Cotys），目的是为他们的父亲复仇（*Pol*. V. 10. 1311b20—22）。普鲁塔克的《狄翁传》和归之于柏拉图的《第七封信》都认为，狄翁深受政治自由的激励，但那几乎不是柏拉图专有的，或者是典型柏拉图式的，或者是柏拉图哲学唯一关心的。[22]

学园卷入政治实践最著名的例子，是柏拉图本人的西西里之行。有关此事最全面的叙述，是刚才提到的两部作品。实际上，人们有时猜测，《第七封信》可能是有关此事所有其他记载的唯一来源。由于普鲁塔克有关该事件叙述的资料来源之一是西西里的西西里历史学家蒂迈欧，而他可能又主要依靠腓力斯图斯（Philistus），而在狄奥尼修斯二世（Dionysius II）的宫廷中，他和狄翁是对头，所以，这种看法可能怀疑过头了。[23]据《第七封信》，柏拉图是在"大约四十岁时"，在狄奥尼修斯一世（Dionysius I）统治时期第一次访问叙拉古的（约公元前388或前387年，见324a）。但其主要注意力放在随后的访问上，一次是在他儿子小狄奥尼修斯继位后不久（约公元前367或前366年），另一次是若干年后（约公元前361或前360年）。如果我们信任这封信，那么在后面这两次访问中，柏拉图是应狄奥尼修斯二世的邀请去的，但邀请的发出是受到狄翁（僭主的舅父）道德压力的结果。早在公元前388或前387年，狄奥尼修斯就会见过狄翁，而且非常佩服他。据这封信记载，柏拉图所以接受第一次邀请，是希望给狄翁的计划提供支持，以把狄奥尼修斯转变成一个哲学王。柏拉图同意第二次前往西西里，虽然把狄奥尼修斯转变成哲学王仍是目的之一，但他的首要目的却是要让狄奥尼修斯与狄翁和解，因为那时两人已经相互成了死敌。但他的两个目标都遭到了彻底失败。

《第七封信》的意图，是写给狄翁的朋友们，明显是在狄翁遇刺后不久（约公元前353年）写成的，目的是回应这样一种需要：他是否还像他们一样，持有和狄翁共同的政治理想。而狄翁的遇刺，是一个柏拉图名之为卡利普斯（Callippus）的雅典熟人煽动的结果。实际上，这是一篇经过精心构思的对柏拉图本人行为的辩护词，因为他和狄奥尼修斯纠缠在了一起，卷入了叙拉古的宫廷阴谋。它不断强调的是，柏拉图

---

22 本段论述借鉴了 Brunt 1993：289—290 的内容。

23 参见诸如 Brunt 1993：314—319。

所采取的每一步行动，都是受到他对哲学、对狄翁的友谊（尽管表面上不是）忠诚 299 驱动的结果，尽管狄翁方面在把握导向合理结果的机会时犯了严重错误，而由于他和狄奥尼修斯的关系，这些错误又恶化了形势。它让哲学家用经典方式面对僭主，开诚布公地说出自己的想法，而它是智者和强者对话时的基本特征，其典型例子是梭伦和克罗伊索斯的相遇，或者是犬儒派的狄奥根尼和亚历山大大帝的会见。[24]同时，这封信是一篇哲学的辩护词，一段离题的叙述表明柏拉图哲学的原创性和独特性，以及柏拉图仅仅在一个场合与狄奥尼修斯讨论过的某些内容，以使以其他人名义流传的故事版本（包括狄奥尼修斯本人的版本）必须作为不真实的叙述对待。对文本这种奇特的拖拉，可行的解释是，它是要反驳柏拉图抄袭毕达哥拉斯派理论的各种看法，因为这封信明显是把塔伦坦的阿契塔（Archytas of Tarentum）作为那些毕达哥拉斯派的领袖人物。他们极力宣称，狄奥尼修斯拥有成为哲学家不凡的天赋。[25]

《第七封信》是柏拉图写的吗？[26]经过希腊学家和他们的计算机分析，发现它的希腊语风格与柏拉图后期对话难以区分。[27]但它的内容中，有不是完全没有疑问的时代和史实错误，那些试图论证有关柏拉图观念和主张的叙述属明显歪曲的努力，至今也尚未成功。[28]一般承认，它所叙述的故事是凌乱的，有时让人迷惑。但如果柏拉图是该信的作者，那么创作此信时，他已经是一个老人，而《法律篇》的设计与风格，也是同样的离题。如果它真是柏拉图创作的，读者们有时可能会想起该信内容上其他一些独特的特征：既然人们期待一个伪造者会更严格地遵循可以证实的柏拉图式风格，那么他无论如何会考虑到两边都要沾边。对我们来说，明确的一点是，其作者是一个聪明而强有力的作家，熟悉柏拉图的作品以及他的思考和表达方式。

因此，许多学者利用了奥卡姆（Occam）的剃刀理论，得出结论说，最合理的假设是，作者就是柏拉图。可是，真实性问题可能仍会存在。本人是有些疑虑的怀疑论 300 者，主要理由有两个：第一，信中缺少智计和幽默，甚至没有晚期对话如《智者篇》和

---

24 参见 Hdt. I. 30—33, D. L. VI. 38、60、68。

25 见 Lloyd 1990。有时候，人们把这段离题的哲学讨论作为非柏拉图的窜入，插入到了本来是真实的文献中。见 Guthrie 1978：402—417 以及 Tarrant 1983；Brisson 1987, 145—158 的讨论。

26 关于这个专题，有关书目尽管不那么突出，但非常之多。有关倾向性看法见 Morrow 1962, Gulley 1972, Aalders 1972, Brisson 1987。

27 见 Brandwood 1969, Deane 1973, Ledger 1989。

28 参见诸如 Solmsen 1969 and Edelstein 1966，两者的观点恰好对立。

《法律篇》所表现出来的喧闹的搞笑特征。第二，根据对话提供的资料，没有任何作家像柏拉图那样厌恶自我暴露。到了晚年，他居然揭开自己的面纱，再度以第一人称的方式谈论那些肯定给他造成过许多痛苦的往事，这样的事情可信吗？

在这封信中，那些表面上看似乎是柏拉图观点的内容中，有一些是颇有问题的（但也不是绝对虚假的）。总体情况是：作者用相当大的篇幅，而且一直用辩护的口吻，谈到他自己痛苦的真诚。柏拉图是一个贵族，从包括《法律篇》在内的对话看，他仍保留着对自己所属阶级的自信；同时他也是一个作家，对他来说，讽刺已经成了他的第二特性。因此，我们就有了更多明确的例证。比如，人们也许会怀疑，柏拉图本人是否会允许下面这句话的夸大之论："他（即僭主狄奥尼修斯）直直地瞪着我，用一种非常僭主式的口吻对我说：'我从来没有和你签订过任何或大或小的协议。'"即使是所有文献中最压抑的段落——在三十僭主统治以及用司法手段谋杀苏格拉底，从而导致了柏拉图对政治的幻灭部分——书信作者的结尾似乎也很难和柏拉图对话的规则调和起来（326a）："我被迫宣布，只有真正的哲学，才可能让我们既确立政治正义，又确立所有和个人有关的正义。"接着而来的，是对《理想国》核心篇章中所提建议的重复，就是除非哲学家成为统治者，或者统治者成为哲学家，否则与人类俱生的灾难不可能结束。正是基于这样一种观点，使柏拉图做出了前往叙拉古的决定（328c），"只有说服一个人，我才能有足够的能力达成所有善业（即关于法律和政制的）。""我被迫认为……"，但这个被迫认为的人当然不是那个曾说过任何此类话语的柏拉图，[29]而是他的"苏格拉底"，经过精心论证后，他揶揄式地承认了该结论的反直觉性质（值得注意的是，苏格拉底没有出场），而且设想，即使人们认为它得以实现，要达到与理想政体的近似，仍然困难。

有些人甚至认为，《第七封信》的政治思想乃是《理想国》和《法律篇》胡乱混合的杂烩，[30]原因主要在于，刚才提到的那些段落让人想起哲学家统治者，而在其他的段落中，作者的主要意图好像是就在整个西西里引入宪政和法律统治的必要性，向狄奥 301

---

29 当作者后来在其作品中（341b—342a）明确讨论柏拉图已经谈过的内容时，对话关于理想的论证也同样是被作为柏拉图本人的看法对待的（342a）。

30 参见例如 Gulley 1972：116—122。古代的柏拉图主义者显然持不同看法，因为阿尔西诺（*Didaskalikos* ch. 34）利用亚里士多德《政治学》第四卷第一章提出的各种范式，将柏拉图在《第七封信》中所设想的理想政体描述成（像在《法律篇》中一样）"基于假设建立的"，也就是说，在某些方面达不到理想设计，但更主要的是"一种纠正的结果（*diorthōsis*）"。但《理想国》对于通过纠正或者"改革"来改进社会的努力持否定态度（425e，426e）。

尼修斯提出建议，其话语让人想起《法律篇》。[31]我认为，困难所以出现，是因为《第七封信》中有后人窜入的内容，《法律篇》之类的材料主要来自那样一个部分：在那里，他向西西里人全体提出，特别是向狄翁的朋友们提出建议，它给人的感觉好像是被粗鲁地塞到辩白性的叙述中间。我猜想，窜入者很可能已经认识到，这封信原来的形式没能提供人们期待它提出的建议，所以他本人就提供了原信所缺少的内容。[32]

如果我们要继续讨论柏拉图在西西里希望真正取得的成就问题，那么把真实性和窜入问题放在一边可能方便些。但是，那个说他到西西里去的最初目的是要把狄奥尼修斯转化成一个按照哲学方式生活的人是否就是他本人，或者说是某一个其他人借柏拉图之口说出这些话，即使他是在有关事件过后不久，由于手中掌握着某些很好的资料而写的，那么两者之间当然有，或者说可能是有区别的。如果作者是柏拉图本人，那就不可避免地会得出下述结论：他确实是到那里去了，因为他认为，那里有把狄奥尼修斯改造成哲学王的机会，而他（像普鲁塔克所说）会"医治西西里所有的痼疾"（*Dion* 11.2）。于是，狄奥尼修斯的哲学天赋以及他对哲学的忠实变成了该书信的核心问题，因为它是整个叙述的架构。如果柏拉图在它的重要性问题上不诚实，那么整个文献就失去了它的可信性，而且把他创作这封信的目的变成了一个谜。因此，在假设柏拉图是该书信的作者时，我们似乎必须设想：在接受狄奥尼修斯的第一次邀请时，柏拉图本人在某种程度上放弃了他在《理想国》中如此明确表达的看法——实现哲学王的统治根本不可能。而且对于有关学园成员参与政治活动的其他资料，它也具有暗示意义。《第七封信》把柏拉图的西西里冒险作为他把理论真正变成行动、把哲学变成政治实践的一个机会。没有任何迹象表明，他在雅典长期从事教学活动的意图仅仅为了这一目的——把年轻贵族变成政治家。也许我们可以这样推测：如果人们要求他为其他城邦提供宪法或者给它们派去立法家的话，他很可能不会认为，这些邀请是实现其哲学的机会。

302

让我们假设《第七封信》并非柏拉图本人的作品。如果真是那样，那我们就可以认为，尽管其中有某些事实是真实的，但它可能不过是一篇关于西西里冒险意图的大

31　《法律篇》709d—711a 建议：创造"最好的城邦"最好和最快的方式，是立法家找到一个僭主（也就是说，绝对君主），此人拥有非常高的天赋，以及一般或者普通的节制（并非哲学家的智慧），而且说服他允许立法家进行自己的工作。这一段通常被解释成柏拉图对他和狄奥尼修斯之间曾有过的关系的一种明晰化，因为《理想国》关于哲学和一个人拥有巨大权力的理想，被巧妙地抛弃了（参见 *Laws*，875a—d）。

32　窜入部分为 330c—338a（以及 352a 的结尾）。请求部分：323e—324a（实际上它不是作为请求性建议创作的）。对建议的肯定性许诺：326e。但我们可以认为 351a—e（参见 326c—e）那一段最初是准备放在这里的（在窜入之前）。

胆想象，而且不必为此感到有多少不安。那么，这封信的存在，对说明柏拉图为什么要进行这次冒险，也就没有任何关系了。而这样一个结论，也指向我们在考虑了该书信各方面情况后将要做出的判断：考虑到它的真实性至少有可疑之处，任何想从这封信中抽出柏拉图有关其哲学和政治实践之间关系观点的企图，或者说他在此方面所支持的政策，肯定都是不可靠的；但是，在考虑有关问题时，如果我们把这封信作为资料使用，必须注意到这样的可能性：它可能真为柏拉图所作，也可能是某个了解他思想的人所作，因此，我们必须小心。[33]

33　结尾的两段大量借鉴了 Brunt 1993：325—332 的内容。

303

第十四章 《克利托丰篇》和《米诺斯篇》

克里斯托弗·罗

如以后各章将揭示的，柏拉图的政治思想立刻产生了巨大的影响。亚里士多德本人的政治思想很大程度上是从柏拉图停止的地方开始的，而希腊化时代的宪政理论，也打上了不可消解的柏拉图烙印。可是，至少它的最初印象是，因后柏拉图时代学园本身而产生的影响似乎相对较少。柏拉图的直接继承人斯彪西波(Speusippus)和色诺克拉特斯，或多或少都是对伦理学更感兴趣，或者说至少是在伦理学(和形而上学)方面，比在政治学上更有创见，尽管据说斯彪西波写过一部《论立法》的书，而色诺克拉特斯在一部四卷的著作中，有一卷是《政治学》。[1] 有意思的是，该书名为《亚历山大王权原理》。波列蒙(Polemon)接替色诺克拉特斯为园长，而且是斯多葛派的芝诺(Zeno)的老师，但他也是以伦理学上的贡献知名。[2] 在他之后，当阿凯西劳斯担任园长时，学园采取了怀疑论立场；公元前一世纪，当阿斯卡隆的安提奥库斯(Antiochus of Ascalon)宣称要回到"老学园"的实证立场时，他的"柏拉图式"(和亚里士多德式)政治观念，结果不过是一种有浓厚斯多葛色彩的主张。[3]

可是，这样一种大而化之的印象不可能是非常准确的。在学园方面，明显有对柏拉图政治作品连续而直接的研究，不可能把这个领域完全留给亚里士多德。因此，在罗马举行的有关正义的两天辩论会中的第二时段，学园派的怀疑论者卡涅阿德斯(Carneades)似乎就利用了《理想国》第二卷中格劳孔的例证来反对有关正义的看

304 法。[4] 我们还拥有相当可靠，而且可以合理外延的证据，表明在老学园那里，人们既认

---

1 D. L. IV. 5, 13, 14.

2 公元前四世纪学园的成员或者与学园有关系的人中，或许包括色诺克拉特斯在内，明显都卷入了雅典或者其他地区的政治生活实践之中(Schuhl 1946, Morrow 1960, Isnardi Parente 1988, Saunders 1986)。但我们无法确定他们所以参与政治，在多大程度上与学园有关，甚至与学园或柏拉图观念的影响有关。参见斯科菲尔德前文第十三章。

3 Dillon 1977: 78—81, Annas 1995.

4 Lact. *Inst*. V. 14. 3—5.

真阅读《理想国》,也认真地读着《法律篇》。[5]

有关这一问题的证据就在对《克里托丰篇》和《米诺斯篇》的塑造上。两篇对话都属于柏拉图作品中那样一些作品之列:它们虽然被包括在柏拉图的作品之中,但或者肯定,或者可能不是出自柏拉图本人之手。这其中至少包括其书信的绝大部分,以及一些短篇对话。另一方面,这些伪柏拉图的作品通常又表现出对柏拉图的方法和技巧有充分的了解,表明它们起源于学园的圈子中(这也解释了它们为什么会和柏拉图的作品混在一起,虽然我们对其中许多篇章的意图并不清楚)。从内容上说,《克利托丰篇》和《米诺斯篇》[6] 都是专谈政治的,而且每一种又有自己相当独特的方式。《克利托丰篇》让人特别感兴趣的地方,在于作者使用了温和批评和讥讽的语气(就是说,对《理想国》中的"苏格拉底"、因此也就是柏拉图持批判态度)。就《米诺斯篇》来说,它的独特之处在于,它似乎是对亚历山大征服后产生的新的政治形势,以及随后希腊化世界的王权做出的反应和调整。(色诺克拉特斯的《王权原理》中无疑也反映了同样的情形。)要确立任何一部作品的年代,我们都没有明显的手段。但从近代的研究看,《克利托丰篇》更接近那些肯定属于柏拉图的作品,而《米诺斯篇》更远一些。

《克利托丰篇》的得名来自其主要发言人,在《理想国》(340a—b)的第一卷中,他曾经短暂出现过,当时苏格拉底正与塔拉绪马库斯交谈。因此,苏格拉底的开场白立刻就把该对话和《理想国》联系起来:他听说克利托丰(Cleitophon)曾就和他在一起度过的时间表示抱怨,更愿意和塔拉绪马库斯在一起(在《理想国》中,他似乎是一个想让塔拉绪马库斯不上苏格拉底当的人物,只是不成功)。[7] 克利托丰否认这个说法,或者说是半推半就,真相是他曾经、而且现在仍然为苏格拉底的教导吸引(407a5—6),但仅在这样一个限度内:苏格拉底擅长规劝,而且他关于我们需要关心自己灵魂的谈话有足够的说服力。但是,我们应如何关心灵魂呢?如果我们需要的是"正义的

305

5 关于柏拉图死后其作品的历史,见 Barnes 1991。它们好像(与亚里士多德的作品不同,见罗下文第十九章)一直在广泛流传。参见诸如狄奥根尼·拉尔修之第三卷第六十六章等。由于柏拉图政治作品的存在,西塞罗才需要写出罗马式的《论共和国》和《论法律》(见阿特金斯下文第二十四章)。但是,"合理地"一词是一个重要限定,因为值得注意的是,阿凯西劳斯"拥有(柏拉图的)作品"(D. L. IV, 32; Solmsen 1981: 104)。

6 归于此类的其他作品包括诸如《忒阿革斯篇》、《爱人篇》(或《竞争者篇》)以及相当长的《亚尔西巴德篇》I等。所有上述作品,事实上包括《克利托丰篇》和《米诺斯篇》本身,都有自己的辩护者,见 Guthrie 1978: ch. 4, Pangle 1987。要想证伪总是困难的(就本文来说,要证明有关作品不属于柏拉图的作品),但论证的结果现在看来似乎支持这样一种结论:上述任何作品都非常可能是伪造的,其中最有争议的是《亚尔西巴德篇》。关于《克利托丰篇》和《米诺斯篇》,请见下文。

7 也是在这篇对话的开头(328b),对话暗示克利托丰可能是塔拉绪马库斯的追随者之一,因为他是和塔拉绪马库斯一起被提到的。当然,他也表明自己随时准备追随苏格拉底的观点。对《克利托丰篇》来说,最后这一点是关键。

艺术"(409a),那它是由什么组成的?克利托丰描述了他怎样去苏格拉底的朋友们那里求取答案,可是没能从他们那里得到满意的回答。最后,他问苏格拉底本人,而他说的是"伤害自己的敌人,帮助自己的朋友"。可是,结果又是,义人事实上不会伤害任何人(410a—b:这里我们看到的是《理想国》前一部分某种形式的摘要,尽管实际上有关这个问题的定义来自波勒马库斯,而不是苏格拉底)。因此,由于无法得到答案,克利托丰就去找塔拉绪马库斯,或者某个其他的人。也许是另一个修辞学专家吕西阿斯(Lysias)(406a, 410e),尽管他总是既赞扬又批评苏格拉底的。

这篇对话的真正起点,是用《申辩篇》风格描述的、对某种苏格拉底式正义实质的追寻:"我首先去找那些你认为最值得去找的东西。"(408c8; 参见《申辩篇》21b9, 22a3)正如苏格拉底所说,所有其他人都是什么都不懂,因此,所有那些被期待了解的人在经历规劝阶段后,苏格拉底所设想的下一步是什么的人,包括苏格拉底本人在内,都对正义没有任何明确的概念。这就像一个纯粹的玩笑。可是,当克利托丰追问正义的准确结果(*ergon*,"产物"、"后果")到底是什么时,实质性答案的第一系列却正是塔拉绪马库斯在《理想国》336c—d 排除掉而苏格拉底假装接受的那些内容。因此,《克利托丰篇》提出的看法正是塔拉绪马库斯可能已经使用过的东西,因此它有点像是对《理想国》某种形式的注疏。在《理想国》中,紧随这一段之后的几行(由塔拉绪马库斯陈述)暗示了《克利托丰篇》的主题:"……这样一来苏格拉底就可以像平常一样,自己不回答问题而专门挑剔别人的回答(*elenchein*)了。"(337e)[8] 这也许就是为什么作者有些笨拙而又人为地以苏格拉底对波勒马库斯关于正义的看法——帮助朋友、伤害敌人——作为本部分的结尾(410a—b)的原因了。说它笨拙,是因为为适应他的计划,那段叙述必须归于苏格拉底本人(但至少把塔拉绪马库斯的批评的一半说出来了,而苏格拉底最终也没有做出回答)。

可是,这种明显的张冠李戴还有另外一个方面。总的来说,《克利托丰篇》仍然保持了对话形式的叙事规则,它是参考了《理想国》,但不是作为一部作者名叫柏拉图的书面作品,而认为它代表的是苏格拉底和其他人之间的真实对话。可是,它真正的目标是柏拉图,不是苏格拉底,而且毕竟是柏拉图借波勒马库斯之口说出了波列马库斯的建议(在《理想国》中,实际上是柏拉图没有提出真正的答案)。就在此前,克利托丰称,曾经有一个那样的人"好像谈过非常聪明的事情"(409d3),即正义的事情是"在

306

8 必须承认,在《克利托丰篇》中,苏格拉底对他人的挑剔并不多,因为责任在其他人身上。但《会饮篇》中亚尔西巴德对苏格拉底的描述同样是对他谈话中的破坏性方面估计不足(《克利托丰篇》中克利托丰所持的立场——建议放弃苏格拉底的看法,与《会饮篇》中亚尔西巴德所持的看法之间,绝不只是有一点相同)。

城邦中创造友谊”(409d5—6)。如果进一步追问,正义是“同心同德”或者“和谐”(*homonoia*,409e),而这又让人想起关于“节制”(sophrosune)(即在一个国家之中,不同阶级就谁应当统治达成一致)的临时定义,这个定义直接预示了《理想国》第四卷有关正义的定义(“做好自己的事情”)。要根据这里所谈的内容明确区分两种不同美德,实际上存在着困难,但这明显不是《克利托丰篇》的作者所思考的问题,他提出的是另一个类型的问题。(他的观点是:“同心同德”必然要么是 *homodoxia*——一个共享同一信仰的问题,要么是知识问题,但友谊总是一件好事,信仰却可能有害。因此,它肯定是指知识。但那意味着我们又回到了起点,因为我们寻找的就是:正义是一种什么类型的知识。[9])无论如何,不管它通过什么途径达到了这个结论,它都不那么自在地接近了真理。即使是在第四卷中——在那里,按照设想,有关正义最初的问题起码是要得到一个可行的答案的——实际也没有取得多少进展。

由此产生的是《理想国》核心看法一个相当能干的批评者。从原则上说,并无任何理由妨碍我们认为,柏拉图在这里是纵情进行自我批评和自我嘲弄,但从整体上看,这样做的理由不是非常充分。[10]同时,它看起来又像是一个内部的人,也就是说,是一部真正的学园派作品,不仅是因为它对柏拉图的了解,尤其是其中的一篇特定的文献所显示的,还因为从方法上看,它没有任何敌意。它的语气让人想起亚里士多德《政治学》第四卷开头(1288b35—37)的话:他的先驱(至少包括柏拉图在内)“尽管在有关问题的其他方面,他们已经说得非常好,但没有涉及可以实际应用的事务”。 307

在许多方面,《米诺斯篇》都是一篇富有吸引力和杰出的对话。但它是一个奇怪的混合物:虽然它是用一种与所谓的苏格拉底式对话非常相近的方式写的,它的主题却与《政治家篇》和《法律篇》更加切合。同时,它又包含着一些重要的内容,而这些内容,却与我们在无可争议的柏拉图作品中看到的观念相矛盾(也许细微,但仍然真实)。它是一篇苏格拉底和一个不知名的人就法律问题进行的谈话。苏格拉底问:什么是法律?他巧妙地把他的谈话对手引入到这么一个答案中:法律是“由一个城邦的决定组成的”(*dogma tēs poleōs*,314c2:在《法律篇》644d 中,短语 *dogma poleōs* 作为对法律的临时定义也出现过)。他争辩说,如果真的如此,那么法律肯定只能由那些

---

9 有关《克利托丰篇》此处所提出的看法后来的命运,在斯多葛派那里的命运,见 Schofield 1991: 128—129。斯科菲尔德称:“我们有充分的理由认为,克里西波斯知道《克利托丰篇》,而且认为它是柏拉图的作品。”可是,如果真是如此,问题就是:在判断《克利托丰篇》的问题上,克里西波斯是否比我们处在更有利的地位(斯科菲尔德暗示并非如此)。

10 这个看法也许不像它看起来那么主观,有关该对话奇特而且不和谐之处的全面论述(还应补充上它所谓的“笨拙”以及它对目标的稍许错失,见上文),见 Slings 1981。

真实的决定或者判决组成。在这个意义上，它包括一种对真相的发现（真正的正义是什么），任何不以此为目标的人，也就失去了“合法性”（*nomimos*，315a—316b）。那个匿名的回应者反驳这个看法，宣称“我们总是在改变法律，这么改或者那么改”（316c1—2）。对此，苏格拉底的反应是：在政治领域，法律属于专业人员的范围（“善的国王和善人”，317a8—b1），就好像在所有其他领域的“法律”一样，对于同样的事情，专业的立法家总是制定相同的法律。如果我们看到人民在改变法律，那是因为他们缺少专业知识的一个表现。专家只定出那些正确的法律，所以不需要变化，因此，“正确的（*orthon*）法律就是专业的（expert）法律，而不正确的法律，只是那些缺乏专业知识的人看起来像法律的东西，实际上不是法律”，因为那是“非法”（*anomon*），也就是说，它们不是由专家制定的（317c5—7）。那么，苏格拉底接着问道：谁能像（例如）牧人最了解如何照顾（*nemein*）他的奶牛那样，为人类的灵魂制定最优秀的法律（*nomoi*）呢？此前我们说过，当然是国王，但现在有了新方法。例如，古代曾有一些权威人士，例如马尔苏雅斯（Marsyas）和奥林普斯（Olympus），他们在音乐方面定出的“法则”，直到今天仍然有效。在立法家中，有马尔苏雅斯和奥林普斯那样的人吗？当然不是斯巴达的吕库古斯，因为他是相对较近的人物。那么古代克里特的国王米诺斯和拉达曼提斯（Rhadamanthys）怎么样？接着是一长篇关于米诺斯的离题讨论，[11]讨论的结果把我们引向这样的建议：米诺斯是一个优秀立法家或者牧人 308 (nomothetēs/nomeus)——某个擅长照顾（*nemein* 或 *dianemein*）的人——的最明显的标志，是他的法律一直没有被修改（*akiinētoi*），“因为他已经发现了与城邦管理这一案件有关的真相”（321b2—4）。基于此，其论证思路好像如下：〔真正的〕法律是不变的，所以，如果我们能够找到一个他的法律不曾被修改的人，那么我们就找到了一个真正专业的立法家和国王。

对话的作者好像急于证明，确实有真正的法律存在，因此，也有真正的国王或者立法家存在过（所以，可以设想，也会再有立法家出现）。这似乎超出了柏拉图会或实际上是一贯能够接受的范围。关于法律是“正确的”，而且因为它是正确的，所以是不可改变的观念本身，（至少）是直接和《政治家篇》的论证相冲突的，因为《政治家篇》的主要结论之一是：法律，正因为它是法律，所以本质上是不完善的（原因在于它把一般

11　这段离题的讨论包括对荷马两行诗所进行的天才论述（*Odyssey* xix.178—179），《法律篇》624a—625a间接提到了它们。在这方面，或许还有其他方面（例如，它提到《法律篇》644d 有关法律的定义时），像《克利托丰篇》一样，它开始像是对柏拉图某种形式的注疏了。（关于这一点，还有其他看法，我得益于马尔科姆·斯科菲尔德的提示。）

的原则应用到特定的问题上)。在《法律篇》中,柏拉图的这个基本立场并无任何转变(在那里他对克里特的"米诺斯的法律"进行了严厉批评)。[12]在《政治家篇》中,理想国王的职能,是提供法律不能涵盖的内容,只有在国王缺席时,法律才是主人。[13]总之,在柏拉图的论证中,适应于所有时代的法律实际上是被排除了的。从原则上说,作为理性的体现,[14]法律是不可改变的,[15]而事实上,根据《政治家篇》提供的理由,理性要求的是:即使是最精心制定的法律,有时可能也需要修订。[16]

对好国王——他会制定"正确的"法律——观念的服膺,在希腊化时代的王权理论那里,比在柏拉图那里更加典型。[17]在这方面,《米诺斯篇》也许介于两者之间。这部作品浸透了柏拉图的观念和方法,例如,作者努力用典型的柏拉图作品中"苏格拉底式的"悖论(*aporia*)作为该对话的结尾("但是,好的立法家和牧人将把什么分配给人类的灵魂,从而使得他们变得更好?遗憾的是,我们还不知道……"321d)。但是,如果仔细揣摩,他最终从柏拉图那里得到的,是某种在柏拉图那里并不存在的东西。 309

12 参见《法律篇》630c—d。

13 我们也许可以认为,《政治家篇》302e10—11想说的是:"我们称为法律的东西,是好的成文规则。"但是,它更可能的意思是"成文规则是我们称为法律的东西"(科学的东西,但这些规定必须是好的[如果君主制是六种现存政制中最优秀的],在这里,"好"必然仅仅是相对而言,除非这里的"君主"和理想的国王同一,而那不可能。因为这一段关注的就是它们之间的区别)。见 Rowe 1995,前引书。

14 如《法律篇》所说,法律在双关的意义上,是"理性的分配"(*tou nou dianomē*,714a);在《米诺斯篇》中,更加外延的双关意义,尽管让人厌烦,好像是把这种观念和《政治家篇》中有关有专业知识的国王或者政治家是一种特殊牧人(*nomeus*)的观念综合起来了。

15 在《米诺斯篇》中,在"没有改变的法律"和"不可改变的法律"之间(*akinētos* 可能是其中的任何一种),也许存在某种意义上的混淆。当然,根据论证,如果法律被修正过,那么它根本就不再是法律了。

16 见 *Laws* 656d ff.,772b ff.,951a ff.。(关于这里的论证和《法律篇》的联系,特里弗·桑德斯[Trevor Saunders]的某些看法很有帮助)。

17 见哈姆下文第二十三章。

亚里士多德

第十五章 亚里士多德:导言

马尔科姆·斯科菲尔德

1. 政治、立法家与《政治学》的结构

亚里士多德的《政治学》[1] 本身并没有对如何研究政治的性质及其范围提供统一而连贯的叙述。因此之故，我们需要求助于他在其他作品中，特别是在《尼可马可伦理学》之开头和结尾部分提出的结论。之所以采取这样一种解释方法，不过是下述事实的一个表现：对亚里士多德来说，伦理学和政治学是相互联系、并无区别的学科，讨论的是一个，而且是同一个主题。这个主题的名字是"政治学"，以《伦理学》和《政治学》之名流传到今天的、系统而枯燥的分析性论著，讨论的是它的不同方面。从这个立场出发，政治学就是一种对知识的追求或者形式，其目的是为人类达成善业。对那些生活在城邦或者民族中的个人和集体来说，都是如此。

根据亚里士多德的看法，善存在于幸福或者人类的完善之中。根据他的分析，这种善是"灵魂按照优秀的指导活动"，也就是说，是一种体现道德和精神美德的生活。大体说来，伦理学，如其名称所示，是政治学的分支学科，关注的是理解人的"习惯"，而这些习惯，构成了人类的完善所必须的道德美德。另一个分支研究的是政制，或者说是宪法，研究在一个城邦或者国家中组织政府的不同方式；它可能被视为政治学中

---

1 《政治学》的希腊文本：Ross 1957a，Dreizehnter 1970；注疏：Newman 1887—1902，Schütrumpf 1991、1996；英语译本：Sinclair 1981，Barker 1995 (1946)，and Saunders 1995b (Books I and II)，Robinson 1995 (III and IV)，Keyt 1999 (V and VI)，Kraut 1997(VII and VIII)，Everson 1996；法语译本：Pellegrin 1993。文集：Fondation Hardt 1965，Barnes et al. 1977，Keyt and Miller 1991，Patzig 1990，Lord and O'Connor 1991。哲学研究：Mulgan 1977，Miller 1995；关于亚里士多德的一般论述：Ross 1995，Düring 1966，Lloyd 1968，Guthrie 1981，Barnes 1982，Barnes 1995。亚里士多德作品全译本：Barnes，1984。

更为明显、更为直接的政治的组成部分。在这些相当直白而粗略的描述中,伦理学和政治(在这种更狭隘的意义上)相互似乎没有多少联系。但在亚里士多德的观念中,人类本质上是社会动物,他们在其中度过其一生的共同体政府的组织方式,对于他们之获得美德和达成善业的前景,可能会有巨大而又不同的影响。 311

亚里士多德政治学观念的核心是立法家的作用。[2] 在《伦理学》中,他提到该书开头两章时写道(*EN* I. 9, 1099b29—32):

> 在本书开头我们就一致同意,政治的目的是最高的善,它更多地着重于造成公民的某种品质,即善良和美好的行为。

在稍后谈到美德问题时,他强化了这一论点(I. 13, 1102a7—12):

> 真正的政治家(即真正理解了政治学的人)应将其绝大部分精力投入此项研究,原因是他想把公民变得善良和服从法律。作为此类的例证,我们有克里特人和斯巴达人的立法者,以及其他那些可能有着同样关怀的立法者。

当然,亚里士多德清醒地意识到,这不是"政治家"一词通常的含义(VI. 8, 1141b23—29):

> 政治学和明智是同样的品质,虽然它们的实质不一样。[3] 城邦事务方面的明智,一种主导性的明智是立法学,另一种处理具体事务的,则独占了这两者共同的名称,被称作政治学。处理具体事务同实践和考虑相关,因为一个决议(即议事会或者人民大会的决议),作为考虑的结果,是某种需要行动的东西。这就是为什么人们说只有他们(即那些参与考虑和随后行动的政治家)在参与政治,因为只有他们在"做事情"——也就是说,按照和工匠相同的方式"做事情"(即与建筑师相对)。*

这种把真正的政治家和立法家——他们对政治的策略性和指导性理解,可以与

---

2 Bodeüs 1981.

3 参见 Aubenque 1963, Wiggins 1980。

* 廖申白译文,亚里士多德:《尼可马可伦理学》,商务印书馆 2003 年版,第 177 页。——中译者

建筑师的技艺进行比较——等同起来的做法，再度回到了第一卷开头的部分（I. 2，1094a26—b7）：

> 至善似乎是最权威的知识形式的目的，而且是绝大多数知识的目的，有关政治的知识好像就具有这种特点。因为正是这一点规定了人们在城邦中应当研习哪门科学，哪部分公民应当学习那些内容和学习的程度。我们也看到，那些最受尊敬的能力，如战术、理财术和修辞术，[4] 都隶属于政治学。既然政治学使其他科学为自己服务，既然政治学制定着人们该做什么和不该做什么的法律，它的目的就包含着其他学科的目的。所以这种目的必定是属人的善。*

312

这些引文应当已经解释：为什么在亚里士多德那里，研究道德美德的伦理学属于政治学的范畴。如果伦理学的目的是使人向善，那就需要对美德和体现美德的幸福生活有适当理解。这些文献并没有提出《政治学》主要关心政制研究的基本理由。在这个问题上，亚里士多德并不像人们期待于他的那样，就此做过明确的阐述，有关这一问题最有助益的讨论，出现在《伦理学》最后的几章中，因此，它明显是为《政治学》做铺垫的，至少是为一部有关政制的著作做准备的。[5]

本章把下述结论作为讨论的起点："在实践性事务中，目的并不在于对每一课题的理论和知识，更重要的是对它们的实践。"（X. 9，1179a35—b2）政治学（包括伦理学）就是一种实践的形式，不是（例如数学）理论知识，尽管对它的实践需要理论的指导。既然通过对美德的探讨，我们已经知道什么是善，我们仍然需要探讨的是，人们如何变成善人。所以，亚里士多德转向了这样一个问题：怎样的训练才能产生善，它随之又导向了法律和立法的作用问题，因为它们既能塑造那些有能力向善的人，也能通过惩罚，阻止那些没有向善能力的人。

在建议对立法进行总体研究时，亚里士多德提出了从事这一工作的两种不同类型的理由。第一，成功的立法，评价特定立法优点的能力，很大程度上是实践经验问题。就好像人们所以擅长医术，不是通过阅读医书，而是通过作为医生的实践。[6] 尽管如此，亚里士多德仍认为，搜集如何治疗不同类型病人的案例和建议，还有相关的

---

4 参见 *Rhet*. 1356a6—8，1359b10。

* 廖申白译文，亚里士多德：《尼可马可伦理学》，商务印书馆 2003 年版，第 5—6 页，有改动。——中译者

5 Gauthier and Jolif 1970；Bodeüs，1991a，ch.3.

6 参见 Pl. *Plt*. 294—301，以及罗前文第十一章第三节。

经验,仍然是有用的。同样,对那些有能力研究和判断什么样的法律和政制好、什么样的糟糕、什么样的条文适合哪一类的城邦的人来说,搜集法律和政制也是有用的。即使是那些缺少这种能力的人,也许通过这样的途径,可以更好地理解政治。第二,亚里士多德抱怨说,他的前人忽略了对立法领域的考察,现在应当对它进行适当的研究。缺少了它,对有关人类事务的哲学探索将不够完善。 313

任何费心读完柏拉图《法律篇》的人,如果对亚里士多德就前人在该领域所做工作所下的结论感到吃惊,或许都应该得到谅解。而其基本理由,我们可以从他在该书以及其他作品中所做的评论中推测出来。在《政治学》第二卷有关《法律篇》的评论中,亚里士多德注意到,《法律篇》绝大多数是由法律,也就是说,是有关立法的建议组成的,而没有多少关于政制的内容。[7] 他本人的看法是:法律的制定应该考虑到政制的需要,因此这就提出了一个方法论问题:有关政制的讨论应当优先、更加概括,从理论上说,是更加重要的工作,而设计特定的法律是第二位的,需要不断参考政制。[8] 在我们引用的《伦理学》片断中,亚里士多德所想的好像就是这一点,因为他计划的对立法的适当研究就是关于它的,"而且实际上是关于政制一般问题的"。他的先驱也许"在有关该问题的专门问题上"做出了有益的贡献——有关内容他会进行评论,但不是在立法问题上,因为立法要从不同政制比较优势的一般结论着手。[9]

亚里士多德有关其先驱的抱怨,隐含着另一层次的批评:他们对立法问题的讨论不够经验化,而他的讨论将以"搜集到的政制"为基础。古代关于亚里士多德作品的目录中,列举了他搜集的作品,(根据比较可靠的说法)包括对一百五十八个城邦政制的叙述。一般认为,即使他本人在此过程中发挥过某些作用,但所有这些应是他的学园的作品。在一百五十八部政制中,仅有《雅典政制》一部流传下来,它或多或少是原封不动地保存在纸草卷上,1888—1889 年,不列颠博物馆从埃及得到了它。它包含着一部历史,叙述了雅典政制从最早时起到公元前 403 年民主政治恢复所发生的变化,随后是对作者所处时代的政制的分析。[10] 暗含在如此大规模研究工程——需要编纂搜集来的政制——背后的动机明显是:只有通过这样的方法,才有可能获得充分的证据,从而为政制的成败提供基础坚实的解释。因为亚里士多德说,他会利用搜集来的资料,"研究到底是什么在维持和毁灭城邦以及特定的政制,是什么使得一些城邦 314

7　*Pol*. II. 6, 1265a1—4。这好像是亚里士多德的偏见。

8　例如《政治学》III. 11, 1282 b6—13。参见 Bodeüs 1991b。

9　"有关政制的一般讨论":1181 b14;对先驱的评论:1181 b15—17。

10　见 von Fritz and Kapp 1950, Rhodes 1981。

能很好地管理它们的事务，而其他城邦却很糟糕。”(*EN* X. 9，1181 b17—20)

《政治学》事实上包含着恰好由本节许诺进行讨论的材料。第五卷讨论的是政制的维持和灭亡，经常提到众多希腊城邦(还包括非希腊人)中发生的例证以及实践。《伦理学》最后一章的结尾，陈述了这样的因果关系叙述将导向的最终结论(X. 9，1181b20—2)：

> 在研究了这些问题之后，我们或许可以更好地理解何种政体是最好的，每种政体应当如何组织，如果它想处在最佳状态，应当有什么样的法律和风俗。

因此，对政制的研究，最终回到了立法的总体工作上，而它是真正的政治家的主要功能。

《政治学》后续各卷在某种程度上完成了亚里士多德在刚刚援引的结论中所提出的工作，实际上，它也许还解释了下述现象：在第五卷讨论了政制的维持和灭亡后，为什么仍把它们放在该篇文章结尾的原因。第六卷讨论的，是如何使民主政治和寡头政治能够取得更大的稳定，第七卷和第八卷讨论的，是达成理想城邦所需要的条件以及为此创造理想化贵族的问题。第七卷后面的几章和作为未竟之作的第八卷全部所关注的，是教育公民趋向美德所必需的法律和风俗。虽然第六卷利用了第五卷关于政治不稳定与公共产品分配不公造成明显不义存在联系的观点，但第五卷和第七卷之间的联系也许不那么明显。[11] 可是第五卷警告说，人口不成比例的增长，或者领土与政治统一不协调的扩张，都会引起困难。而这些恰恰是第七卷开头讨论理想城邦类型时所涉及的问题。

亚里士多德的计划谈到了对最优良政制“更好的把握”问题。但这并不是说，如果我们要达到此类理解，我们所需要的只是对政制进行经验性研究，并对它们进行反思。他的看法毋宁是说，我们将改进理解这些问题的方式。至于这种方式，我们已经从有关什么是政制、政制的优劣、是否适合需要之类更抽象、更富理论性的讨论中得到了。理论是必需的，但需要根据经验研究加以丰富、扩充和应用。在我们所看到的《政治学》中，对这些问题更具理论色彩的讨论是第三卷和第四卷的内容，而且为后来各卷的讨论提供了概念框架；第二卷是对此前有关理想政制叙述以及实际存在的、接

---

11 人们常常认为，第七卷和第八卷代表的是比第四卷到第六卷更早的层次，尽管在绝大多数方面，这个最初的设想被放弃了。有关《政治学》创作问题的简洁讨论，见下文第十八章，更充分的讨论见 Rowe 1977 (1991)。

近理想政制的概括,并且在末尾补叙了历史上著名的立法家。它所提供的,是《伦理学》末尾许诺要进行的对前人贡献的一个评论。第一卷是有关城邦基本性质及其与家庭关系的论述,乃是随后各卷的导言。

学者们有时认为,《伦理学》的最后一段并不仅仅是《政治学》的"明白的摘要"。[12]有些学者由此得出结论说,亚里士多德希望完成的新型《政治学》从来没有实现,或者说他期待的是一部性质完全不同的论著。[13]因此最好是认为,亚里士多德在《伦理学》末尾所说的话,不是要作为摘要,而是从一个特定的角度,对我们现在实际看到的《政治学》的一个比喻,这种看法可以解释《政治学》对后来的而不是早期作品的关注。它类似于一部医学教科书:根据个案研究给实践者——这里是指作为立法家的真正政治家——提供一般但实用的指导。

2. 生活的烙印

亚里士多德把真正的政治家等同于系统化的立法家——他不是对孤立的、片断的立法负责,而是要实施整个的政制体系——的做法,反映了一般希腊人对他们的政治制度、实际上还有这种体系如何创立的理解。这种理解反映在诸如有关吕库古斯和梭伦立法的流行观念中,反映在创建殖民地时实际赋予立法家的角色,而且绝不是最不明显地反映在柏拉图《法律篇》的立法工程中(尽管亚里士多德批评了它)。更不平常的,但又是借鉴自柏拉图的,是他所提出的立法的最终目的是对公民进行道德教育的建议。他注意到,只有在斯巴达和其他一两个城邦中,立法家们"似乎关注而且努力解决抚养子女以及适当形式的活动问题"(*EN* X. 9, 1180 a24—6)。 316

如果我们注意到亚里士多德生涯中的某些突出特征,那上述任何一点都不会让我们惊奇。[14]公元前384年,他出生在希腊北部的斯塔吉拉(Stagira),乃马其顿的腓力的御医之子。公元前367年,他加入了柏拉图的学园,在那里他一直待到二十年后柏拉图去世。然后,他前往小亚细亚的阿塔奈乌斯和赫尔米阿斯的宫廷。赫尔米阿斯也是学园的成员,其侄女与亚里士多德结了婚。在短期移居列斯堡(Lesbos)的米提列奈后,公元前342年,他又被马其顿的腓力召到宫廷,做年轻的亚历山大的老师,但仅有两年时间。公元前335年腓力死后,他又回到雅典,在那个人们喜欢称为吕凯

---

12 Burnet 1900 ad loc.

13 例如 Bodeüs 1991a: ch. 3。

14 见 Düring 1957, Chroust 1973: vol. I。

昂的地方从事教学和百科式研究。他在那里一直待到公元前323年，那一年亚历山大去世了，慑于反马其顿情绪，他退居优卑亚岛上卡尔西斯(Chalcis)的祖传地产上，次年因病去世。

就与亚里士多德政治学有关的概念来说，有三点值得注意。第一，斯塔吉拉是一个希腊城邦，而且无疑为它作为一个城邦自豪（它是卡尔西斯和安德罗斯[Andros]的殖民地）。从规模上看，它比亚里士多德从事研究的雅典更接近他的理想。他好像从来没有怀疑：作为一个希腊人，生活在一个小城邦中，乃是人类存在的最高形式；也从来没有怀疑，城邦研究值得他为其付出巨大的智力资源。第二，由于成年后一直脱离母邦，他从来没有机会参与通常理解的政治的日常活动。可是，他有机会目睹雅典的政治生活，而且好像认为那里是一个供煽动家们活动的舞台，表现了最糟糕的民主政治的许多特点。[15]在《伦理学》（第十卷）和《政治学》（第七卷的开头）中，他都比较过政治的（或者实践的）生活和研究性的生活，认为研究和思考更优。[16]

第三，虽然亚里士多德在学园学习时期，那里是一个哲学争论的论坛，不是正统教条的家园，但他的思想形态是经过广义柏拉图模式的塑造后走向成熟的。[17]因此，在形而上学方面，他只是在不久前才抛弃了柏拉图的理念论以及与之相伴的善的超然地位。更重要的是，他仍然持有下述信念：哲学的目标是寻求那种不可改变的第一原理。在政治学领域中，他对《理想国》关于集体主义的建议持严厉批判态度，而且把317政治生活设想成环境的创造物，因为正是在这样的环境中，个体表现他们良好的行为。可是，在亚里士多德有关政治学的作品中，在其整体思想框架中，柏拉图的政治思想都继续发挥着具体而深刻的影响。他把政治本质视为通过立法、利用教育和规定来塑造公民行为的看法，从认知角度看，与《理想国》和《法律篇》中柏拉图对斯巴达人的认识，都是一致的。

亚里士多德的政治理想与暗含在雅典民主政治意识形态中的理想之间的鸿沟，从来不曾像在这里表现得那么巨大。从公元前四世纪的演说看，雅典公民反复强调的是：法治是其最高价值观，因为法治意味着公民可以不受以任意自为为特点的专制政府的干涉。在法庭争论和裁决中，法律明显是根据人民的利益解释的：是法律在人民的控制之下，而不是人民在法律控制之下。[18]毫无疑问的是，亚里士多德把这种现

15　Strauss 1991.

16　参见诸如 Kraut 1989。

17　见 Jaeger 1948 颇有影响的叙述，Ross 1957b，Owen 1965 对其提出了挑战，而且进行了修正。

18　参见 Cohen 1991，1995。

象视为极端民主特有的不讲法治的表现。

人们也许会认为，一个在马其顿的腓力宫廷中度过相当时间的人，应该对绝对君主制的帝国雄心更感兴趣，对马其顿、甚至最强大的希腊国家的独立的影响更感兴趣，而不会那么专注于在一个小规模的共同体中培育道德幸福。[19]可是，那些认为《政治学》中确实包含反映此种兴趣的看法，尚经不起检验。例如，在亚里士多德有关一个假设人物——此人由于其美德如此超常，以至于盖过了所有其他公民，因而有权行使君主统治——的讨论中，有人发现，这个人暗指亚历山大大帝。在一个段落中，他暗示希腊人可以变成一个政制(*politeia*)，这样，由于他们的心灵和性格素质，以及他们优越的政治制度，他们完全有资格统治所有其他民族。这也被解释成暗指马其顿依靠全希腊的力量征服亚洲的期望，并且认为在普鲁塔克所记的一件逸事(无疑是伪造的)中得到了反映。故事说，亚里士多德劝说亚历山大应当像一个领袖那样对待希腊人，但应像主人那样对待蛮族，但未成功。可是，从亚里士多德的原则看，他的建议肯定与事实相反:希腊不可能成为一个政制。我们看得更清楚的是:亚里士多德认 318 为，总体上看，绝对君主制是相当原始的制度，只适合于那种美德和智慧分布不够广大的地区。而他暗示，在过去的几百年中，智慧和美德在希腊人中已经分布得很广泛。[20]

3. 亚里士多德的分析模式

在其最一般、最基本的层次上，亚里士多德对城邦的分析，是理性选择理论一次高度抽象的练习。在他心目中，这是一个因谋生的需要而联合在一起的人类的共同体，不过他们的目的是善的生活，也就是说，一种以实现典型的人类美德为目标的生活。按照设想，这些人是自由而平等的。自由是天然自由，即能够决定生存策略，因为(根据他的看法)他们被赋予一种能够实现生活的地位。平等的意思是:他们有能力进行策略思考，而且大体上平等。这样的共同体如何管理自身?与其相称的统治形式，亚里士多德称之为政治统治，以与专制统治(适合于指挥奴隶或者天然富于奴性的人)和君主制(关于比如说家政之类的正确方式)相区别。[21]

19　有人认为，亚里士多德是《论君主制》和《亚历山大》两书的作者。两书据设想作于公元前342—前335年，见D. L. V. 22。

20　支持其是亲马其顿态度反映的著作，如Kelsen 1937, Ober 1991, Bodeüs 1991a, ch. 9。反对的观点(具有决定意义的)如Ehrenberg 1938, ch. 3。关于具有突出美德的论述，见《政治学》III. 13;关于政制的论述，见《政治学》VII. 7, 1327b29—30。普鲁塔克所记载的轶事，见《论亚历山大的幸运》I. 6。关于君主制是一种原始制度的论述，见《政治学》I. 2; III. 15, 1286b8—10。

21　I. 7, 1275 b16—20.

政治的统治之不同于专制统治，在于下述两个方面：第一，政治的统治主要是为了被统治者而非统治者的利益进行；第二，政治的统治是轮番为治。[22]关于第一点，亚里士多德很少进行解释或者辩护，但其道理非常明显：考虑到共同体存在的基本目的，政府的目标必然是鼓励它的成员达到它们。第二点他提出更多的论证。如果可能的话，总是由一些人进行统治比较好，因为进行统治需要专门的技艺和美德，而且如在其他领域存在真正的专业知识一样，专门化可能更有效率，而且会产生较好的结果。但是，考虑到所有人同时任职的不可能，正义（即公正）又要求所有人都应该进行统治，于是所有人都得卸职，暂时让其他人轮番登上同一条船。[23]这样的政制，也就是分配官职的制度，[24]需要采取一种规则，它的原则是统治应由法律，而不是公民中任319 何特殊的个人来进行。[25]

亚里士多德探讨了他认为和政治统治概念有关的问题。政治统治的优点在于：如果政府根据被管理者的利益行事，那么所有人都有机会发展和展示自己的道德美德——勇气、节制，等等。困难在于，在一个特定时间的特定位置上，只有一个人行使实践智慧，或者说，为了整个共同体的善，至少是在最重要的领域中行使它。因此，看起来政治统治毕竟不能让公民们都达到善的生活，无论如何不是尽可能完善的生活，因为好的公民与好的人类不能统一。在第七卷中，亚里士多德实际上是为这一问题提供了一个解决途径，那就是：一旦这些理想贵族都经过了与年轻人适应的次要地位的服务期，让所有成年公民成为永久统治者。这是一个天才的设想，从而把民主原理和希腊贵族思想中的平等主义都改造成一种单一的模式。[26]

但是，事情似乎不那么简单。亚里士多德称为“政治共同体”的抽象模式，由于一系列复杂的变异而得以细化，其结果是让它越来越接近于希腊历史上的城邦，同时却削弱了它的平等主义。复杂的情况来自两个主要的变量。第一，在谁应当被接纳为公民集体的成员和对统治的参与如何组织之间，在实践中存在许多矛盾。有关矛盾的理由，在有关分析中，亚里士多德事实上是要引入我们称为阶级划分的制度。阶级主要是从经济角度而言，但也涉及富有的少数和贫穷的大众。在论证中，出身高贵者

---

22 III. 6，1278 b30—1279a16. 亚里士多德在这里提到“院外的论证”，很可能是指失传的《论正义》（参见 Moraux 1957）。

23 II. 2，1261 a34—b5.

24 III. 6，1278 b8—10.

25 III. 16，1287 a10—23.

26 问题的提出：III. 4；实际的解决：VII. 14。

（即世袭土地贵族）和德性高尚者（即道德上真正的精英）有时被作为党派对待。[27]

例如，富人会说，他们和穷人并不平等，而且他们的价值（*axia*）理应让他们得到比现有更多的统治位置或者荣誉（*timai*）。而穷人从自己的立场出发，会反驳说，所有公民共同享有的自由（在此语境中是指生而自由的）地位确实或者应当使他们在所有方面都平等。当他们发现他们拥有的权利和富人拥有的权利不平等时，他们会煽起不安，因为政治生活的传统目标——荣誉，是有教养的精英阶层追求的目标，而大众感兴趣的是得利。在这些以及许多类似相互矛盾的、关于"价值"与"优点"的争论中，亚里士多德本人认为是有好处的，但我们也许可以把它们看作是一种关于地位与参与统治权利——他利用这些论证支持其统治的类型——的论证。例如，他建议寡头政治将更多的平等特点引入其制度中，建议民主制度对担任官职设置一定的财产资格限制，或者允许此类职务有时通过抽签或选举产生。 320

通过引入尽管常常是机械和立体化的、但相当复杂的社会政治学，亚里士多德丰富了他的模式理论。[28]他的理论中另一重大矛盾，在于他引入了功能分析，其基本方法来自柏拉图的《理想国》。他把城邦——如今总体上被解释成社会——当成了一个自足的单位。[29]在政治共同体的有机组成部分和功能——那只是维持城邦的存在所必需的——之间，亚里士多德进行了关键的区分，尽管他反柏拉图的观念非常重要，认为城邦是由家庭组成的，而家庭在政治辩论的领域之外，是妇女和物化奴隶们活动的区域。组成部分及其必要条件之间的区分难以成立，但亚里士多德的看法是：政治辩论和行使司法权是追求善的生活天然具有的活动，也就是说，是政治联合的基本目的，军事能力则明显是为了公众利益。不过农业和雇佣劳动、商业与手工业不属于其中的任何一种，它们只是会满足生活在城邦中的个人的需要。因此，亚里士多德将那些为糊口参与农业、手工业和商业的人排除在他的理想贵族之外，拒绝给予他们公民权。在由有闲的剥削者组成的公民共同体中，那个剥削劳动者的垄断性俱乐部中，没有这些劳动者合适的位置。[30]不奇怪的是，亚里士多德的政治哲学既富有魅力，又让人讨厌，因为它既包含着对终极原理与政治斗争动机的深刻洞见，又有天生的、赤裸裸的、以阶级利益为依归的建议。[31]

27　III. 9—13，IV and V.

28　参见例如 de Ste Croix 1981，Finley 1983，Ober 1991 等。

29　IV. 4，VII. 8—9.

30　参见例如 Wood and Wood 1978 等。

31　第三节曾以扩充的形式发表在 Schofield 1999：ch.6。

321

第十六章　自然主义*

小弗雷德·D. 米勒

由于它给予自然概念的地位，亚里士多德的《政治学》引人注目。最初，统治和被统治的政治关系被作为从自然发展起来的关系对待（参见 *Pol* I. 2，1252a24—26）。此外，城邦，或者说是城市国家是天然存在的，人类从其本性来说，是政治动物（例如1253a2—3）。第一卷的绝大部分内容，是力图证明，家庭是天然的，因为它的组成部分之间的关系：主奴、夫妻、父子等，是天然的。此外，在第三卷中，有关政治体制的讨论是以这样一个重要的评论开始的：人们首先必须就城邦的目的以及在人类共同体中发现的统治类型提出假设。亚里士多德提到了他前面已经论证过的观点：人天生是政治动物（III. 6，1278b15—19）。他还注意到，某些政治统治的形式是天然的，也就是说，在那些统治中，统治者寻求的是对被统治者有利的东西（参见 1279a8—13）。对那些正当的，或者说是正宗的政制而言，这些是它们的特点（参见 1279a17—21）。这就为他对政治制度详尽的分类和估价奠定了基础。最后，在其关于理想政制的论述中（*Pol*. VII—VIII），他宣称，在拟订公民教育计划时，立法家必须师法本性（VII. 17，1337a1—3）。

遗憾的是，亚里士多德并未就其在《政治学》中使用的自然（*phusis*）及由其派生的术语进行明确分析，因此我们难以对他有关政治自然主义的看法进行解释和评价。[1] 可是，在《形而上学》以及专门讨论自然科学的作品，尤其是《物理学》中，他分析

---

* Nature 一词在英文中有多种含义，即指自然，也指性质或者本性。由它派生的 naturalism，既可以是自然主义，但在本文中，有时又指本性论。因此，译文根据需要，有时译成“自然”，有时则译成“本性”或者“天性”。——中译者

1　在《修辞学》中，亚里士多德也提到了“共同的”或者“自然的”法律，它是“永久性的，永远不会变化”（I. 13；1373b9—13，1375a31—b2）。可是，他并没有像斯多葛派和托马斯·阿奎那那样创造出自然法理论。实际上，从《修辞学》到《尼可马可伦理学》，他的立场好像后退了。在前者有关自然正义的讨论中，他把自然的和永久的等同起来了。在这里，他对两种不同意义的“根据自然”进行了区分，对诸神来说，自然的是不可改变的，但“对我们来说，某些东西是自然存在的，但所有的一切都是可变的，有些事物是自然存在的，有些则不是因为自然存在的”（V. 7，1134b24—30；参见 I. 33，1194b37—9、1195a3—4）。有关调和不同观点间矛盾的困难，见 Miller 1991。

了自然的概念，而且提出了在《政治学》和伦理学论文中再度出现的自然观念的区别。这表明，在其有关自然哲学的论述中，他有关自然的叙述，在某种程度上有助于揭示 322 它在政治哲学中的作用。

1. 亚里士多德自然哲学中的“自然”概念

亚里士多德在不同的意义上使用“自然”(*phusis*)这个概念。他追随前苏格拉底哲学家，将作为一个整体的宇宙或者世界称为“自然”(例如 *Metaph*. IV. 3, 1005a32—3；XII. 10, 1075a11)。可是，对他来说，更重要的是某种特定整体的本性。《形而上学》第五卷第四章对“自然”的几种不同意义进行了区分：

(1)正在成长的事物的未来形态，即生物的创造

(2)一生物的内在部分，其生长由此发动而进行

(3)更一般地说，是每种自然物内在的、非偶然地表现出来的主要运动来源

(4)某些东西赖以构成或由之产生的主要物质

(5)变化过程最终目的的形式或者物质

(6)从外延上说，是每一种物质，因为一事物的本性就是该事物的类别。

最初的意义是(1)和(2)，因为一棵树成长到成熟，那这个树就是一个增长着的事物(*phuomenon*)，这个过程就是一个生物的成长(*phusis*)。“自然”的另一个意义和亚里士多德的四因论有关(*Metaph*. V.2)：自然是作为一个有效或者变化的原因[参见(3)]；作为物质的原因[见(4)]；作为形式的和最后的原因[见(5)(6)]。可是，在这些意义中，(3)可以有争议地作为最基本的意义：作为原因律，解释一事物独立于任何他事物的运动。

对这一概念的经典解释来自《物理学》第二卷。“凡存在的事物，有的是由于自然而存在，有的则是由于别的原因而存在。‘由于自然’而存在的有动物及其各部分，植物，还有简单的物体(土、火、气、水)，因为所有这些事物以及诸如此类的事物，我们说它们的存在是由于自然的。”随后亚里士多德提供了有关自然的定义：“一切自然事物都明显地在自身内有一个运动和静止(有的是空间方面的，有的是增减方面的，有的是性质变化方面的)的根源。”(II. 1, 192b 8—15)因此，自然的概念被用来解释自我运动现象，例如，一个石头从高处下落，或者一颗橡籽长成一棵橡树。

自然不同于任何作用于某一物体的外来力量。可是，最能说明问题的对比来自艺术创作(192b 16—33)。诸如床之类的艺术(*techne*)作品所以存在，是因为外在的 323

原因，手艺人（*technites*）或者工匠（*demiourgos*）实践着制造床的手艺，将某种材料即木头做成床的形式。通过材料，床获得了一个自然，这样一个事实让我们明显能看出它的自然：它有一种从高处坠下的内在冲动。但成为床却是由于技艺而非本性。亚里士多德补充说，自然是在其固有的而非偶然意义上的内因。固有的原因所产生的结果，总是如此或者绝大部分如此。例如，雕刻家制造雕像，而医生治疗病人。偶然引起的自我运动的例子可能是一个医生对自己进行治疗。在这个个案中，所发生的情况是：同样一个人既是医生，又是病人。在一个特定例子的偶然因果律相联系的特点，有时也会分别发生，因此它们不是经常结合在一起的。相反，自然是自我运动的固有原因，一事物有规律地处在运动或者静止状态（例如，一颗橡籽会长成橡树而不是橄榄树），是因为它的自然不同。

尽管作为原因的技艺与自然不同，但亚里士多德仍经常对它们进行比较，特别评论说，“技艺模仿的是自然”（*Phys*. II. 2，194a21—22；*Meteor*. IV. 3，381b6）。两者间最重要的相同之处在于，一个自然的过程，像一种技艺的实践一样，是为了某种东西的缘故：

> 在任何具有一个目的的过程中，人们安排现行和后继的各个阶段都是为了这个目的。而且，作为在行为中的，在自然中也会这样，假如没有什么阻碍的话。可是技艺制作是为了某个目的，自然产生也是为了某个目的。例如，假若一幢房屋属于自然产生的事物之列，那么，它的产生也会经过像现在由技术制造时所通过的那各个阶段；反过来，假如自然物不仅能由自然产生，而且也能由技术产生的话，它们的产生就也会经过和由自然产生时经过的一样的过程。前面的所有各阶段都是为了目的。一般地说，技术活动一是完成自然所不能实现的东西，另一是模仿自然。因此，既然技术产物有目的，自然产物显然也有目的，因为前面的阶段对目的的关系，在自然产物里是和在技术产物里一样的*。（II. 8，199a8—20）

因此，亚里士多德的自然观念是和他的目的论——自然现象是为了一个目的

* 徐开来译文，《亚里士多德全集》，第二卷，中国人民大学出版社，1991年版，第52页，有改动。——中译者

(*telos*)发生的[2]——不可分割地联系在一起的。自然过程和人类行为相似,因为它们也是为了某种善。例如,动物所以睡觉,是因为这对它们有益(*Somn*. 2, 455b17—18)。[3] 324

可是,对自然目的性和人类目的性之间的类比,亚里士多德也做了小心的限定。虽然技术是一种涉及理性的人类行为能力(参见 *EN* VI. 4, 1140a6—10),自然过程却不涉及探索、思考或者思想(199a20—23)。尽管亚里士多德经常用人格化的术语谈论自然,例如,说自然像一个手艺人(*PA* II. 9, 654b31; *GA* II. 6, 743b23),或者说自然像一个神灵,"不做任何无用功"(*Cael*. I. 4, 271a33; *PA* II. 13, 658a8; *GA* II. 4, 739b19),但这些表述都是隐喻性的。在自然物中,自然的目的是一种内在的形式或者实质,指导着它的发展过程(*Meteor*. IV. 2, 379b25—26; 参见 *Phys*. II. 2, 194a28—9)。就植物和动物来说,它们的种子包含在那指引它们发育的形式当中,从而使它们变成和它们父母同样类型的事物(*PA* I. 1, 641b12—30; *GA* II. 4, 740b24—741a5)。因此,在《形而上学》第五卷第四章中,把"自然"的第(5)义和第(3)义联系起来进行讨论。可是,在外延的意义上,对于那些自然目的过程一部分的事物,亚里士多德也把它们作为"自然的"来讨论。例如,鸟儿做窝,蜘蛛织网,以便完成通过两性实现繁衍后代或者自我维持的自然目的。它们来自鸟类和蜘蛛的自然本能,而不是精心选择。所以,鸟窝和蜘蛛网,连同鸟类和蜘蛛自身,都被称为"因天性产生和存在的事物"(*Phys*. II. 8,199a6—8、29—30)。

亚里士多德评论说,其他哲学家都把自然和一个事物的物质构成等同起来(*Phys*.II.1, 193 a9— 30)。他们的观点是:一个事物赖以组成的各种因素最终决定着该事物的情感、状态和性情。亚里士多德的观点则是:"质料和形式比较起来,还是把形式作为'自然'比较确当,因为任何事物都是在已经实际存在了时才被说成是该事物的,而不是在尚潜在着时就说它是该事物的。"(193b6—8; 参见 *PR* I. 1, 640b28—9)尽管如此,他仍然承认,质料和形式都对一事物的自然施加了影响,因为质料解释了该事物某些内在的特点(*Metaph*. VII.7, 1032a20—25)。因此,有些时候他把质料作为"必要的自然",与形式或者最终原因形成对比(*Phys*. II.9, 200a8—

2　在其他作品和在《物理学》的其他章节中,亚里士多德曾经为他的目的论辩护,例如在《物理学》II.8 以及《论动物部分》I.1 中那样。注疏家们对此进行过广泛讨论,对有关观点的评论见 Gotthelf 1997 and Miller 1995: 336—346。

3　关于事物的自然目的,参见 *Phys*. II.2, 194a32—33; II.7, 198b8—9; *Metaph*. I.3, 983a31—33; V. 2, 1013b25—27。

9;参见 II. 8, 98b10—14)。在《形而上学》第五卷中,这指的是自然的第(4)义。

在亚里士多德的自然科学以及政治科学中,*kata phusin* 和 *para physin* 两个相互联系的短语具有重要意义。首先,在自然科学中,*kata phusin*——“根据自然”——是和规律联系着的,因为它涉及的是内在的而非偶然的原因,“根据自然”暗示“总是如此,或者绝大多数时候如此”。[4] 正是根据这个理由,亚里士多德抛弃了恩培多克勒(Empedocles)关于动物的适应性特征源自偶然或者自发性的观点。[5] 例如,牙齿所以长成现在的样子,是因为门牙适合于撕咬,而臼齿适合于碾磨(*Phys*. II.8, 198b16—199a8)。同样,在遗传中,一颗确定的种子不会是由于偶然生出动物或植物的,但每一种有机体都来自特定的父母(*PA* I.1, 641b23—30)。

325

其次,反自然(*para phusin*)的行为——与根据自然(*kata phusin*)相对——是由于某种外来的力量或者强力的典型结果,它违背了自然的运作。例如,箭的自然运动是向地面,与它被弓射出时暴烈而非自然的向上运动相对。虽然由于它自己的本性,一种物体有一种自然的运动,但它非自然的运动是无限的,不可计量的(*Cael*. III. 2, 300a21—7; 301b17—30)。对亚里士多德的机械论来说,这种自然和非自然运动之间的区分是核心问题。在生物王国里,在两性生殖过程中,只要形式自然无法控制自然本性,非自然的行为也会发生(*GA* IV.4, 770b9—27)。其结果就是产生怪异或者变异,例如,在后代中出现有多余指头或者阴阳两套器官的人。一般来说,非自然的行为后于自然行为,因为它是在遗传过程中出现的对自然过程的偏离(*Cael*. II. 3, 286a18—20)。

2. 城邦的自然性

《政治学》是以两个观察开篇的:城邦是至善的、最权威而且最广涵的共同体。其次,有些人曾经错误地认为,世界上仅仅存在一种统治形式,根据臣民数量的多少而

---

4 *phusei*,意为“根据天性”,也有这个意思。见 *GC* II. 6, 333b5; *PA* III. 2, 663b30; *MM* II. 8, 1206b38。在《物理学》II.1,192b35—193a2 中,*kata phusin* 和 *phusei* 都表示火自然地向上运动。在《动物的生殖》IV.4,770b11—13 中,亚里士多德对“自然的”两种意义进行了区分。一种是永久性的和必然的,与那种能够以其他方式发生的绝大部分行为相对。后者应用于世俗事务,而且允许出现例外。

5 偶然(*tuche*)和自发性(*to automaton*),以及技艺和外因,与自然不同(参见 *Metaph*.XII.3,1070a6—7; VII.7, 1032a12)。在《物理学》II.5—6 中,亚里士多德对它们进行了讨论。在《物理学》II.8 中,他论证说,偶然或者自发的结果可能会有助于目的,但它并不是为目的发生的,所以并不总是,或者说是在绝大多数情况下会出现的。

被给予不同的称呼：专制的、家庭的、王政的和城邦的。[6] 如我们将看到的，亚里士多德反对这种看法，论证说不同的统治形式是与不同形式的自然联合相适应的。但是，326 他首先应用了他的分析方法："恰好像在其他学术领域一样，应该分析一个组合物为非组合的单纯元素——这就得把它分析到无可再分析的最小分子，在政治学研究中，我们也要分析出每一城邦所由组成的各个要素，并对其一一加以考察。经过这种分析，我们可以比较清楚地看到这些不同的统治方式如何相互不同，以及属于各种统治方式的某种技术。"他补充说，"如果我们对任何事物（*phuomena*）都追溯其原始"，那我们就能获得最清晰的认识(1252a18—26)。正是在这样的语境中，亚里士多德为他的三个自然主义观点进行了辩护：

(1) 城邦是基于自然（天性）而存在的。

(2) 人类本性上是一个政治（城邦）的动物。

(3) 城邦在本性上先于个人。

在综合这三点的基础上，《政治学》第一卷第二章对立法家进行了表彰："人类生来有合群的（政治）本性，所以能不期而共趋于这样高级的组合，然而最先设想和缔造这类团体的人们正乃如此伟大善业之因。"(1253a29—31)其中所说的"最先设想和缔造这类团体的人们"显然是指立法家，因为亚里士多德随后论证说，人类需要那些只有在城邦中才能看到的法律和裁决。考虑到亚里士多德对城邦应当如何统治的超常关注，他对法律和立法的强调并不令人惊奇。可是，亚里士多德在这里暗示，城邦的存在本身既是自然（天性）的结果，也是立法家或者政治家活动的结果。[7] 由于《政治学》第一卷并未就他如何使用自然（天性）这一概念进行解释，所以，给对他的观念进行此种解释造成了困难。

2.1　"城邦是基于自然而存在的"

亚里士多德论证说，城邦是自然的，因为它是从自然的共同体中发展起来的(I.2，1252a26—b34)。人类的第一种团体是男人和女人之间的结合、自然的统治者和臣民之间（即主人和奴隶）的联合，前者不是出于精心选择，而是出于像父母那样希望

6　亚里士多德这里可能指的是柏拉图，参见《政治家篇》259c1—4。他特别关注那些反驳把各种形式的统治都认同为专制统治的观点（参见 *Pol*.I.3，III.6）。

7　一般来说，亚里士多德在使用 *politikos* 即"政治家"或者"国务活动家"这个词时，指的是那些拥有与普通公民不同的政治专业知识的人（参见 IV，1，1289a7；V，8，1308a34）。立法家或者立法人（*nomothetēs*）是制定宪法和"确立法律"的人（III.1，1274b36—37；VII.14，1333a37）。

留下后代的自然(*phusikon*)欲望;后者则是为了自我维持和相互的利益。由这两种联合产生的家庭,其本身就是为满足日常需要,根据天性(*kata phusin*)建立起来的。若干家庭为某种非日常(即更高级)的需要进行联合,导致了村庄的产生,可以视为家
327 庭的自然扩大(*apoikia*,字面意义是"殖民地")。

> 等到由若干村庄组合而为城邦,社会就进化到高级而完备的境界,在这种社会团体以内,人类的生活可以获得完全的自给自足;我们也可以这样说:城邦的长成出于人类"生活"的发展,而其实际的存在却是为了"优良的生活"。早期各级社会团体就是自然地生长起来的,一切城邦既然都是这一生长过程的完成,也该是自然的产物(*phusei*)。这又是社会团体发展的终点。无论是一个人或者一匹马或一个家庭,当它生长完成以后,我们就见到了它的自然本性,而每一自然物生长的目的就在显明其本性。(I. 2,1252b27—34)

乍一看,这种论证好像是对《形而上学》第五卷关于"自然"的定义(3)的直接应用,即:自我运动天然的内因。因为自然最初看起来具有自我维持和通过两性实现再生产的天然欲望,而家庭、村庄、最后是政治共同体是这一根本原因的自然扩展。所以,作为一个从更原始的共同体中"成长"起来的城邦,其本性或者目的与人相似。可是,实际上亚里士多德从来没有说过,城邦具有自我运动内因意义上的性质。更重要的是,这种解释好像没有给"最初创立了"政治共同体的立法家留下任何空间,而亚里士多德曾把立法家比喻成一个实践某种技艺的手艺人(VII. 4, 1325b40—1326a5)。犹如工匠施加某种外在结构于木头之上而造出床一样,也就是在质料的基础上给予其形式,立法家给确定的领土和人口以政制(参见 III,3,1276b1—11; VII,4,1326a35—38)。那么,城邦就是某种人为的作品。[8] 但是,从"自然"严格的意义上说,同样一个东西不可能既由于天性,又由于外因作为一个人为作品存在。最后,对此观点进行这样的解释是否有效,令人生疑,因为那种据称导致城邦从其中产生的最初的共同体的自然性是如何产生的?即使我们理所当然地认为,城邦所以先于家庭和村庄,只是因为它们更加完善,那也不意味着,即使它们确实存在,也不是因为天性而存在的。一个由草编成的篮子优先于它赖以组成的部分以及由自然而最终产生的部

8　参见 Keyt 1991: 119,"就好像一条船、一件斗篷、一双拖鞋是生产性理性的作品一样,城邦是实践理性的产物。"

分，但它仍然是因为技艺而不是自然产生的。基于此种解读，亚里士多德关于城邦是根据自然存在的结论，变成了不合逻辑的推论。[9]

可是，如果我们在广义上理解城邦是基于“自然”存在的结论，也许就可以避免这些难题。如前所述，《物理学》谈到了目的论冲动的作品，例如，鸟儿做窝，蜘蛛织网，在广义上都是“基于自然”存在的（II. 8, 199a6—8、29—30）。同样，《政治学》也可以说，如果一个事物的存在，是由于它具有提高一种有机物自然目的的功能，而且从总体上或者部分地源自该有机物的能力或者冲动，那么它就是“基于自然”存在的。根据这种解释，自然和立法家可以作为一个完善城邦的共同原因。[10]也就是说，当一个立法家根据内在的能力和政治生活倾向，为一批足够多的人设计出一种政制，城邦就会产生。由于人类天性是政治动物，他们就具有这种组织政治共同体的潜力，除非他们处在变异或者不自然的状态。亚里士多德认为，非希腊人或者“蛮族”国家就是这种情况（见 *Pol*. VII,7）。 328

这就给我们指出了理解亚里士多德下述论点的一种方式：城邦是自然产生的，因为它是由人类联合的自然形式创造的。他也许是这样推论的：如果城邦是自然存在的共同体的自然扩大，那么它也就是根据“自然”存在的，当然不是在狭义的产生运动的内因上，而是在我们前面一段描述的广义上来说的。也就是说，由于城邦有助于人类善的生活，而且是因为人类希望共同生活的自然欲望产生的，所以，城邦实现了人类比较高级的自然目的。因此，城邦是基于“自然”存在的含义，不是说它像一个活的有机体那样，有它自己的本性，而是说它源自人类的本性，而且有益于人的本性。这也许有助于解释亚里士多德随后提出的人类拥有政治本性的观点。

2.2　人类本性上是一个政治（城邦）的动物

人类是一种政治动物，从而高于蜜蜂或者任何合群的动物的观点，其基础明显是自然目的论，因为“自然不做任何无用功”（I. 2, 1253a7—18）。只有人类拥有语言（*logos*），其他动物仅有声音。非人类动物的本性只能发展到这样的程度：它们可以认知什么是疼痛，什么是愉快，相互之间可以就这些事情发出信号。由于自然已经给

9　在 Keyt 1991b 中，这些难题得到了详尽的分析。凯伊特主张从严格意义上对“自然”进行解释，并得出结论说：“在亚里士多德的政治哲学中，存在一个根本性的错误。”

10　Barker 1946:7 评论道：“技艺与自然合作，因为人类代理人的行为和意志，通过与天然存在的最初冲动合作，‘建立’了国家。”参见 Miller 1995：40—45。对这一解释，他的说明更充分。另请参见 Saunders 1995b：59—63。

小动物提供了认知疼痛的能力，自然也随之提供了向其父母表达此类认知的声音。329 人类的语言所以存在，是为了表达何者有利抑或有害，因此能够区分何者公正，何者不公正，因为人类与其他动物不同，可以区分好与坏，正义与非正义。“在这些问题上，一个共同体创造了一个家庭和一个城邦。”

把人类和其他动物进行比较的做法，与亚里士多德在《动物志》中的一段话类似：“政治动物中有着为全体完成共同任务（*ergon*）的特性，这一点并非适用于所有聚生动物。这样的动物有人、蜜蜂、胡蜂、蚂蚁和鹤等。”（I.1，488a7—10）在这里，亚里士多德明显是在宽泛的、生物学的意义上使用“政治动物”（*pllitikon zōion*）的，指任何天然能与其他同类完成一项公共任务的生物。由于共同的任务涉及合作，而一个集团能以更加复杂、更加有效的多种方式进行合作，而且可以达到如此程度，以致它的成员可以利用理性和语言来协调他们的活动。因此，人类是比其他物种更加政治性的动物。[11]

这个观点一直颇有影响，[12]但存在着明显的疑难，因为它暗示的是，一个类似家庭或城邦那样的共同体所以能够存在，仅仅是因为它的成员能够辨别善与正义。但亚里士多德又认为，只有在人类拥有了某种程度的道德美德和实践智慧——这不是由于自然，而是通过熏陶获得的——时，它们才具有道德的辨别力（与感官的辨别力相反）。[13]事实上，在《政治学》第一卷第二章的结尾，亚里士多德争辩说，只有通过城邦的法律，人类才能获得道德美德和正义（1253a31—39）。因此，看起来情形好像是：亚里士多德的论证是削弱，而非支持了他关于城邦是基于自然而存在的观点。[14]

可是，亚里士多德知道，道德的能力，像其他能力一样，是有不同层次或者现实化程度的（参见 *de An* II. 5，417a21—b2；*GA* II. 1，735a9—11）。在受到教育或者熏陶前，幼童具有辨别正义的内在能力，因为他们是人类，而且也就因为他们是人类，他们能够获得实践智慧和道德美德。不过这是第一层次的、欠发达的能力。只有接

---

11 参见 Cooper 1990。Kullmann 1991 and Depew 1995 提出了类似的解释。可是，另一些注疏家争辩说，亚里士多德是在模糊意义上使用 *politikon zōion* 的，所以在《政治学》中所说的“居住在城邦中的动物”与《动物志》中使用的同一术语有不同的意义。参见 Mulgan 1977：23—24，Keyt 1991b：123—124，and Schütrumpf 1991：I. 215—219。

12 甚至在查尔斯·达尔文（Charles Darwin）的《人类的由来与性的选择》第四章中，都有该观点的回响，尽管他把该结论归于马尔库斯·奥雷利乌斯（Marcus Aurelius）和塞涅卡。关于达尔文和亚里士多德之间的共同点，见 Arnhart 1994。

13 见《尼可马可伦理学》II. 1，1103a18—b6；VI. 9，1141b14—22，1142b20—30；VI. 13，1144b1—14. 关于亚里士多德在《尼可马可伦理学》X. 9 和《政治学》VII. 13 对天性、习惯和理性的看法，见下文的讨论。

14 见 Keyt 1991b：133—135。

受教育后，他们才能实际区别正义和非正义行为。在他们接受充分的教育后，他们就具有了发达的辨别正义与良善行为的能力。但是，由于他们处在睡眠状态，或者正关注着其他事物，所以他们可能不会行使这种能力。这是该能力的初级实现。只有在一个人实际能够辨别某种正义的事物时，该能力才得到充分实现。所以，亚里士多德关于人的天性是政治动物的结论只是说：天性为人类提供了内在的、初级的道德辨识能力。这一点和他在外延的意义上宣称城邦是基于"自然"存在的观点相一致。 330

2.3　城邦在本性上先于个人

对近现代的读者来说，这个看法有极权主义的味道，亚里士多德把公民比喻成身体的器官（I. 2，1253a20—27），更加深了人们的这种印象。[15]他争辩说，整体必然大于部分，因为一旦整体被毁灭，那么手足也就不再是手足，除非像人们说的石手或者石足，仅仅是同义反复。[16]此外，部分还会败坏。这里的推论是：这些事物是根据它们的职能和能力来界定的，如果脱离了整体，职能和能力就无法实现。当与整体分离时，个体无法自足，所以公民和城邦的关系，与部分和整体的关系一样，因此，城邦在本性上明显先于个人。

这就意味着，犹如动物先于其构成器官一样，城邦先于个人。当其与整体分离时，部分就不再存在，但是，没有了某些部分，整体却能存在。如果我们认为，城邦就像动物一样，在自我运动原则的意义上具有一个本性，那么对亚里士多德观点的这种解读特别富有诱惑力。但是，这种"社会有机体"式的类比解释也面临着疑难，因为离开了城邦，人类明显是可以存在的。不仅是在那种吹毛求疵的意义上：虽然他们离开了城邦，但他们并没有在生存意义上消失；而且是在下述意义上：当这种情况发生时，他们也没有变成非人类的野兽。实际上，亚里士多德本人就暗示，人类是可以因为偶然原因被从城邦中分离出来的。[17]亚里士多德也许熟悉的一个例证就是英雄菲洛克 331

15　见 Barnes 1990。Popper 1962 I. ch.11 认为，亚里士多德的《政治学》本质上是对柏拉图极权政治哲学的注释。

16　如果事物仍有着同样的名称，但定义不同，他们就是同名的事物（*Cat*.1，1a1—6）。有关同名事物其他例证的论辩，见《气象学》IV.12，390a10—13；《动物学》II.1，412b17—22。

17　1255a3—4。"那个本性上没有城邦（*apolis*）、而且不是由于偶然原因没有城邦的人，不是一个鄙夫，就是一个超人。"本性上非城邦的人（*apolis*）有两类："凡隔离而自外于城邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利、或因高傲自满而鄙弃世俗组合的人——如果他不是一只野兽，那就是一位神祇。"（a27—9）*

*　作者这里的注释有些问题，按原作，应是1253a27—29，而非1255a27—29。——中译者

特特斯(Philoctetes)。在索福克勒斯的戏剧中,他为自己缺少"一个城邦"而哀叹。尽管菲洛克特特斯被迫孤独地生活在一个岛上,但他仍然是一个人。[18]

可是,我们可以从另外一个角度来理解这一论点。城邦先于个人的说法是模棱两可的,因为亚里士多德是在区分一个事物可以"先于"另一事物的不同意义,其中之一可以称为"分离状态下的优先":没有 Y 时 X 可以存在,但没有了 X,Y 就无法存在。例如,不是卡斯托尔(Castor),就是波吕多克斯(Polydeuces)先于狄奥斯库里(Dioscuri)。另外一个可以称为"完善状态下的优先":X 比 Y 更加完善或者完美(*teleioteron*)。例如,一棵植物比一颗它从其成长出来的种子更加完美。[19]如果这里起作用的是第二个意义,那么亚里士多德的意思毋宁是:城邦只是在它比个人更加完善和完美的意义上优于个人。这与他在《政治学》第一卷第二章的其他结论吻合:城邦是完善或者完美(*teleios*)的(参见 1252b28),个人只有在不与城邦分离(*choristhen*)的情况下,才能达到完善或者完美(*teleōthen*)(参见 1253a31—3)。根据这种解读,器官类比的关键在于:如果人类与城邦分离,他们只能生存在一种不完美的、堕落的状态。[20]如果如此,那就使我们对菲洛克特特斯的情况有了另一种理解:虽然人类在脱离城邦的情况下可以生存,但如果他们不能接触城邦的法律和教育制度,那么他们内在的道德能力就得不到发展。此外,即使他们的能力曾经得到发展,在城邦之外,他们也没有能力充分行使它们。在这个意义上,他们将无法实现他们的本性,会变成"亚人"。[21]

总之,我们可以对《政治学》第一卷第二章的观点进行不同的解释。如果我们认为亚里士多德是按照《物理学》第二卷第一章严格的意义使用"自然"这个词,那么他的观点中就包含着严重的内在疑难。可是,如果我们按照上面的建议,从外延的意义上理解《政治学》中的自然(本性)概念,这些疑难就会得到缓解。这种解释的不利之处在于,它设想的对"自然"的分析,并非亚里士多德明确表示过的,但它允许我们对332 亚里士多德的观点做出更加合理的解读,至少表面上看,如果我们把它们与他的其他作品联系起来考虑的话,它们是合理和可行的(尽管不是那么让人兴奋)。但是,这并

18　有关菲洛克特特斯例证的论述借鉴了 Keyt 1991b。他按照这些线索提出了反对意见。亚里士多德是熟悉索福克勒斯的《菲洛克特特斯》的(参见 *EN* VII.2, 1146a219—20)。

19　在《形而上学》第五卷第十一章和《范畴篇》第十二章中,亚里士多德对"优先"的几种不同意义进行了区分。为明晰故,我创造了"分离状态下的优先"和"完善状态下的优先"。在不同的场合,亚里士多德本人考虑过本处论述的"优先"的两种意义:"性质上(*ousiai*)的优先"和"自然上(*phusei*)的优先"。

20　参见阿奎那:《政治学注疏》,第 39 页(Spiazzi 1951)。"犹如手、足不能离开一个人存在那样,如果人类离开了城市,那他也不能自己过上自足的生活。"

21　参见 Miller 1995: 45—56 and Saunders 1995b: 70—71。

不是说,从其他方面看,这些观点就无懈可击。抛开他观点中预设的自然目的论框架不论——自弗兰西斯·培根(Francis Bacon)和托马斯·霍布斯以来,这一点经常遭到近代哲学家的批评,他还提出了其他有争议的假设。在亚里士多德本人看来,有两点对他的观点是关键的:第一,作为社会的基本构成单位,[22]家庭是根据自然存在的;第二,个人只有在城邦中经过熏陶和教育,人性才能达到完美。对于他的这两个假设,随后的两节将进行考察。

3. 家庭的自然性

亚里士多德应用其分析方法讨论了家庭[23](《政治学》I. 3—13),将家庭划分为最初的和最小的元素:主人、奴隶、丈夫、妻子、父亲、子女。如果把这些因素两个一对组合起来,我们会得到家政管理的三个相应的部分:

主奴关系:专制统治

夫妻关系:夫权的统治

父子关系:父权的统治

他的主要目的是要确定这些不同统治方式的功能,以便把它们相互区别开来,并把它们与正确的政治统治形式联系起来。在第四章至第七章中,他首先讨论了专制统治(第八章至第十一章对聚财技术的讨论乃是分析奴隶制的一个附录),然后在第十二章和第十三章中考察了家庭统治的两种形式(夫权和父权)。

3.1 主奴关系

亚里士多德认为,家庭是基于自然存在的(I. 2, 1252b12—14; 参见 30—31)。根据它是否达到服务于人类日常需要的自然目的,亚里士多德把它分成自然的(*kata phusin*)和非自然的(*para phusin*)两类,家主的本职就是要让家庭保持自然状态。333 值得注意的是,亚里士多德在讨论主奴关系时,是以注意到对这一观念的一个本质性挑战开始的,“可是,另一些人却认为,主奴关系违反自然(*para phusin*)。在他们看来,主人和奴隶生来(*phusin*)没有差异,一为主,一为奴的关系,是由法律规定的。

---

22 参见 III. 9, 1280b33—35:城邦是“若干生活良好的家庭或家族为了自足而且至善的生活才行结合而成的”。

23 希腊语用来表示房屋的词汇是 *oikos*。“家庭”(*oikia*),“家政管理”(*oikonomos*),“家主”(*oikonomia*)和“家政学”(*oikonomike*)都是由 *oikos* 派生出来的。

所以，主奴关系源于强权（*bia*），是不合正义的。"（I. 3，1253b20—24）这里的假设前提是：只有自然的关系，才是正义的关系（参见 I. 5，1254a18—19），如果关系基于强权，那就不可能是自然的。[24]

亚里士多德试图在财产所有制总体的正当性语境中应对这一挑战。犹如专业的手艺需要适当的工具来实现其功能一样，家主也需要适当的工具来实现其维持生活的职能。如果缺少财产，家庭将无法生活，或者无法生活得好。因此，家主需要财产来执行其职能，一件所有物与部分和整体的关系一样，犹如一个部分完全属于另一件物品，一件所有物当然也完全属于它的所有者。奴隶是一个属于家主的人，家主是他的主人，因此，如果一个人本性上不属于他自己，而属于他人，那么他本性上就是一个奴隶。它暗含的意思是：如果奴隶制是自然的，那么它就是正义的。

这一论证的要旨在于：当家主使用作为工具的物品时，它们就和家主（或者家庭）融合在一起，就好像它们是他的一部分似的。一件物品和一个部分之间的类比是有问题的，因为亚里士多德在其他部分中曾指出，一事物发挥作用的必要条件也许并不属于该事物的一个部分（参见 VII. 8，1328a21—b37）。可以设想，类比的关键在于：当 **X** 服务于 **Y** 的自然目的时，**X** 在本性上属于 **Y**。可是，亚里士多德本人就意识到，目前的论证远不具有决定意义，因为家庭可以违反自然地获得物品，所以是不正义的，例如，它会占有生来自由的人。所以，这一论点需要限定。[25]

为了论证某些人天生是奴隶，亚里士多德诉之于也许可以称为"统治技术原理"的原则，而它在其全部哲学中具有重要的应用价值。

> 一个事物如果由若干部分组合而成，变成一个单一的事物，这样的事物中总是有统治和被统治的分别。（无论这是连续体还是不相连接的部分组成的，都是如此。）这种〔统治和被统治的关系〕在有生命的物体中是存在的，但它们全都出自自然，因为甚至在那些无灵魂的事物中也存在着某种形式的统治，例如在一首乐曲中。（I. 5，1254a28—33）

334

根据亚里士多德的看法，只要是一个有秩序的共同体，那么这种秩序就是由掌握

---

24 参见 Keyt 1993 有关亚里士多德"反对强制原理"的论述。

25 这里还存在另外一个问题：财产，包括非人类的物品，也许是由一个家庭通过不正当的手段获得的，例如，用错误的方式从另一个家庭中获得。在《政治学》I. 8—11 讨论获得财富的技术时，亚里士多德谈到了这个问题。

权力的统治者（*archeōn*）创造和维持的。[26]在整部《政治学》中，亚里士多德都认为，家庭中的秩序取决于家主对统治权的行使，同样，政治秩序依赖于政治家对权力的行使，因此，统治原理是他整个政治统治理论的基石。

亚里士多德首先把统治技术原理应用到灵魂上。在一个生物有机体中，它是天然的权威（*kurios kata phusin*，I. 5，1254a34—6；参见 *de An* I. 5，410b10—15）。"灵魂以专制的方式统治着身体，但理智对欲望的统治则是依法或者君主政治。很显然，灵魂统治肉体，心灵和理智的因素统治情欲部分是自然（*kata phusin*）而且有益的。如果两者平等，或者统治关系被颠倒，那就有害了。"（I. 5，1254b4—9；参见 I. 2，1252a30—34）这段话说明了在生物有机体中实行统治原理的主要理由：无论是对于统治者，还是对于被统治者，由此产生的联合都是自然的，而且对双方都是有利的。然后，亚里士多德把这一原理应用到了人类的统治上，用它来说明人类统治着其他动物，在人类共同体中，则是男性统治着女性，高贵者统治着低贱者（I. 5，1254b10—16）。基于同样的理由，亚里士多德捍卫奴隶制的自然性。如果有人比正常人要差，就像身体低于灵魂，动物低于人类一样，那么这个人天生就是一个奴隶。如果有人使用体力作为他的职能，而不能做出比这更好的事情，那么在这方面他就低于常人。因此，他就是一个天然奴隶。这样一个人拥有的理智能力是有缺陷的，因为他缺乏思考能力，不能为他自己进行理性思考，但当他被授予理性的命令时，他可以遵循。如果他的主人在充分的意义上拥有和行使理性，那么专制的统治对于奴隶以及他的主人来说，都是有利的和正义的（I. 5，1254b16—26、1255a1—2；参见 I. 13，1260a12）。

在某些方面，亚里士多德缓解了他的奴隶制主张。在坚持专制统治对主人和奴隶都有利的同时，他建议给予奴隶人道待遇：主人应该向他们的奴隶灌输美德（也就是说，那种奴隶能够实现的美德），原因在于奴隶是具有从事美德行为的工具，不仅仅是生产工具（I. 4，1254a1—8），他们也分享着主人的生活（I. 13，1260a39—40）。他还不赞成那些宣称奴隶没有理性，因此他们只配接受命令而勿需说明的观点，他们甚至比孩子更需要劝诫（I. 13，1260b3—7）。非常重要的是，亚里士多德还接受了奴隶制批评者的一个基本论点：

> 被奴役和成为奴隶这个词有两重意义。因为一个人可能根据法律（*kata*　335

26　考虑到希腊语中"秩序"（*taxis*）和动词"命令"、"指挥"（*tassein*）之间的联系，一个希腊人容易做出这样的假设。名词秩序 *kosmos* 和动词 *kosmein* 之间有着类似的关系。

> *nomon*)成为一个奴隶或者被奴役，因为法律是一种约定，根据这种法律，人们认为在战争中被打败的一方应当为战胜者所有。这项正当的权利遭到许多法律专家的批判，就好像谴责一个提出违法诉讼的演说家一样，理由是：一个人可以使用强力，而且权力高于他人，那么那被强制的人就会成为奴隶，遭到统治。那岂不太可怕了。(I. 6，1255a4—11)

亚里士多德坚持说，使用强力奴役一个生来自由的人是不正义、违反自然的。因此，他暗示的是，希腊人奴役其他被征服的希腊人的习惯做法是不公道的(见 *Pol*.I.6)，根据这个看法，那么在他那个时代，绝大多数人都是在不公道的情况下遭到奴役的。即使如此，他的天然奴隶制理论仍有明显的问题。对于他所说的大量心智不健全的人，他并没有提供经验的基础，而且他好像推论说，如果某些人行事富有奴性，那是因为他们天生低贱，而非强制或者熏陶的结果(I. 13，1260a9—14)。批评家们已经指出了他的论点中存在的不一致之处。例如，他为奴隶制进行的辩护依赖于这样一个假设：专制统治对主人和奴隶都是有利的(I. 2，1252a34；I. 5，1254b4—9；I. 6，1255b4—15)。但在《政治学》第三卷，他又做出了下述评论：专制统治主要是对主人有利，对于奴隶仅是偶然有利，因为对于主人的存在来说，奴隶制的连续存在是必要的(1278b32—37)。其含义是说，只要奴隶的存在不再必要，那么他们是可以牺牲的。所以，这个限定似乎削弱了《政治学》第一卷的下述论点：由于专制统治对双方都有利，所以是正当的，甚至是“友好的”(I. 6，1255b13)。[27]

亚里士多德的天然奴隶制理论投下了一道长长的历史阴影，一直延伸到 19 世纪336战前的美国南方，当时那些奴隶制的辩护士非常无望地把亚里士多德拉做他们的盟友。一个历史学家评论道：“在有关奴隶制的激烈辩论中，这种奇特制度的维护者们发现，除了《圣经》本身外，他们还可以从亚里士多德那里得到深深的灵感之源。他关于奴隶制正义性非常有条件的、矛盾的结论，被他们作为公开认同奴隶制的根据。”[28]在此之前，胡安·吉内斯·德·塞普尔维达(Juan Gines de Sepulveda)(1490—1573)在为西班牙对美洲的殖民以及对印第安人的奴役进行辩护时，曾诉之于亚里士

27 参见《尼可马可伦理学》VIII，12，1161b2—8。因为主人和奴隶之间没有任何共同之处，所以主人和奴隶之间不可能存在正义或者友谊。而这里又说，主人确实可以和奴隶有友谊和正义，但仅仅因为他们是人类，不是因为他们是奴隶。Smith 1991 对亚里士多德有关奴隶制的心理论证提出了有说服力的批评，而且提供了有关批评的参考文献。关于这一问题，另请参看 Garnsey 1996。

28 Wish 1949 列举了那些引用亚里士多德为奴隶制辩护的美国南方作者的名单。

多德的《政治学》。可是，其他亚里士多德派哲学家如弗朗西斯科·德·维托利亚(Francisco de Vitoria)（约 1483—1546）和巴托罗麦·德·拉斯·卡萨斯（Bartolome de Las Casas)（1474—1566）等则批评对美洲的征服和对印第安人的奴役，认为这些民族是生来自由的，因此对他们的奴役违反自然法。[29]

3.2　财产所有制及其获得财产的方式

《政治学》第一卷第八章到第十一章对财产所有制以及获得财产方式的讨论，本质上是有关奴隶制论述的一个附录，因为奴隶是财产的一部分（I. 8，1256a1—3）。它涉及对前述自然主义理论的进一步应用。例如，他把获得财产（*chrematistike*）的自然方式和非自然方式区别开来。亚里士多德声称，自然的、可以维护的聚财方式是家政管理的一部分，至少是服务于家政管理的一种从属的技术（I. 8，1256a10—16，b26—27；I. 10，1258a34）。为支持其论点，他利用了人们熟悉的原则。例如，自然为人类提供了粮食及其他物品，而自然“不做任何不完善之事，不做任何无用功”（I. 8，1256b30—39）。这为《政治学》第一卷第九章到第十一章中亚里士多德对获得财富的自然和非自然方式的区分提供了主要依据。例如，物物交换涉及的是有用的东西，如用葡萄酒换取谷物，原因是自足不违反自然（*para phusin*）。货币作为交换手段的发明，使商业技术（*kapēlikē*）成为可能，它涉及的是人们用物品交换货币以便牟利。与获得财富的自然技术相反，商业的目的就是无限地聚集财富，因此它的本性就是不自然的（I. 9，1257b23—31）。 337

商业的辩护者也许会反驳道：商业并不比诸如医生那样的技术更不自然，因为它也可以服务于家庭或者城邦的目的。可是，亚里士多德补充说，商业所以特别有害，是因为它导向一种错误的优良生活观念：由于它是由对人们无限欲望的满足组成的，它就需要无限的财富，而这会让人们用非自然的方式利用他们的能力（I. 9，1257b32—1258a14）。亚里士多德还暗示，商业交换“不是源自自然，而是源自相互的需要”（I. 10，1258b1—2），它意味着，如果一方得利，另一方必然有所损失。因为债主利用金钱产生财富，所以亚里士多德发现放贷（*obolostatikē*）更应该反对。他们

29　参见 Skinner 1978：vol. II，ch. 5 以及《剑桥政治思想史：1450—1700》第五章，那里对宗教改革和反宗教改革时代有关自然法的经院派理论家进行了详尽讨论。作为萨拉曼卡（Salamanca）大学一个有影响的教师，维托利亚还从亚里士多德和阿奎那的文献中创造了关于正义战争的理论。由于他对后世如弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suarez，1548—1627）和雨果·格老秀斯（Hugo Grotius）等人的影响，人们认为，对建立近代国际法理论，他也做出了自己的贡献。

的获利来自货币本身，而不是来自货币原始的用途，因为货币的引入本来是要有利于交易的。希腊语中表示利息的词是 *tokos*，意为“孩子”，表明它是由货币中获得的货币。所以，这是获得财富“最不自然的”方式(I. 10, 1258b2—8)。

在古代和中世纪，亚里士多德关于商业和放贷违反自然的论点非常有影响，但它们很大程度上已经被近代的哲学家和经济学家抛弃了。[30]例如，他实际上认为，所有商业交换都是“零和游戏”，没有意识到双方都从对方得益。此外，他没有发现，以利润和利息方式获得的经济收益可以发挥有益的、近代经济学家努力加以解释的经济职能。他对商业的心理学批判也让人怀疑。尽管商业的定义是一种通过交换得利的技术(I. 9, 1257b4—5)，但那并不是说，商人唯一的生活目的是让他的利润最大化。

3.3 家庭关系

亚里士多德用一种人们熟悉的、但更加简略的方式，将他的统治原理应用到男人和女人、父亲和子女的关系上。他争辩道，像孩子一样，对妻子的统治应当像对自由人一样，但妻子应当服从的是政治的统治，而孩子应当服从王政的统治，因为“就天赋来说，夫唱妇随是合乎自然的，雌强雄弱只是偶然见到的反常事例；犹如年长者指挥年幼者，成年人治理未成年的儿童也较为相宜”。尽管在政治统治中，个人一般轮流担任统治者和被统治者，因为他们天性倾向于平等，“但是男女在家庭中也总是处在这样一种关系上”(I. 12, 1259a39—b10)。他进一步评论道，女性(和天生的奴隶不同)拥有思考能力，但缺少权威(*akuron*, I. 13, 1260a13)。这句话好像是说，女性的理性能力对女性本身缺乏权威，因为她不能充分控制自己的激情，所以，除非她处在男性的管理之下，否则她不可能按照实践智慧行事。[31]他确实坚持认为，由于女性构成了城邦人口的一半，所以必须对她们进行教育，以使她们具有美德(I. 13, 1260b13—20)。但他同时认为，女性有一种服从的美德，对她们合适的角色是在家中，而非政治领域(参见 I. 13, 1260a20—31; II. 5, 1264a40—b6; III. 4, 1277b21—25)。可是，亚里士多德并没有为他关于女性心理上不具有统治能力的观点提供任何证据，仅仅提供了下述事实：男人对女人的统治一般得到了遵守(I. 13,

338

---

30 有关的批判性评论见 Susemihl and Hicks 1894: 23—31 and Finley 1977。Meikle 1995 对亚里士多德的经济学说采取了更加同情的态度，那里列举了更多关于此类讨论的二手文献。

31 这是传统解释，Fortenbaugh 1977 and Smith 1983 仍捍卫此种看法。另一种解释是：女性的思考能力对于男人没有权威，因为男人不会遵守它们。参见 Saxonhouse 1982: 208。可是，这种解释好像让亚里士多德关于男人的统治是自然的、而不仅仅是习惯的看法，变成了错误。

1260a9—10)。可他没有认识到,在古代希腊,男人对女人的统治也许是深深植根于传统以及缺少有利于女性获取更大自由的技术的结果。[32]

亚里士多德关于奴隶制和女性服从符合自然、放贷和商业违反自然的观点,包含着严重的问题。更重要的是,这些信条都指向政治自然主义的一般问题:在社会架构中把自然和人为约定分离开来的难题。可以理解的是,人们把那些在自己的文化中正常的现象视为"自然的",把那些不正常的现象视为"非自然的"。但是,即使一种实践或者制度无所不在,那也不意味着我们一定可以用天生的心理学事实去解释它们。

4. 自然与教育

在《政治学》第一卷第二章中,亚里士多德为政治自然主义所做的辩护是以下面这段话结束的:

> 人类生来就有合群的性情,所以能不期而共趋于这样高级(政治)的组合,然而最先设想和缔造这类团体的人们,正应该受到后世的敬仰,把他们的功德看作人间莫大的恩惠。人类由于志趋善良而有所成就,成为最优良的动物。如果不讲礼法,违背正义,他就堕落为最恶劣的动物。悖德(不义)而又武装起来,势必引致世间莫大的祸害;人类恰正生而具备(他所特有的)武装(例如语言机能),这些装备本来应由人类的智虑和善德加以运用,可是,这也未尝不可被用来逞其狂妄或济其罪恶。于是,失德的人就会淫凶纵肆,贪婪无度,下流而为最肮脏最残暴的野兽。城邦以正义为原则。由正义而衍生的礼法,可凭以判断(人间的)是非曲直,正义恰是树立社会秩序的基础。* (I. 2, 1253a31—39)

339

这一观点代表了亚里士多德的教育哲学,即只有通过获得美德和实践智慧,人性才能完善,而它需要在城邦的法律下进行教育和熏陶。本段引文同时还支持了亚里士多德的下述论点:立法家和政治家的职责,正在于使公民向善。[33]

32　参见 Miller 1995: 240—244。

*　吴寿彭译文,第 9 页。——中译者

33　*Pol*. VII. 13—14; *EN* I. 9, I. 13 and II. 1。特别是在《尼可马可伦理学》X. 9 中,亚里士多德强调了法律的教育功能。在这里他追随了柏拉图。在《理想国》和《法律篇》中,柏拉图用很大篇幅讨论了公共教育问题。

亚里士多德的只有通过获取美德和实践智慧才能使人性完美的假设,与其伦理学作品中表达的核心原则是一致的。例如,在一种非自然的(*para phusin*)环境中,一个人要么天性优秀(*sppudaios*),要么就是一个残暴的人(*EE* VII. 2, 1237a16; VII. 6, 1240b20—21),而对幸福的分析,是以人类或其灵魂的不同功能作为参照的(*EN* I. 7, 1097b24—25; *EE* II.1, 1218b38—1219a1)。自然是作为一种价值标准存在的,"与各种事物自然相适合的,对该事物来说,就是最好和最幸福的。"(*EN* X. 7, 1178a5—6; 参见 I. 9, 1099b21—22; IX. 9, 1170a13—16; 1170b1—2, 15)

可是,把美德作为人类的一个"自然"条件的观点,有着解释上的困难。因为亚里士多德本人就论证说,道德美德并不是"依据自然"存在的:

> 道德(*ēthikē*)美德是由于习惯养成的,因此,其名称也来自习惯(*ethos*)一词,稍有变化。由此可见,我们所有的道德美德都不是由自然在我们身上造成的,因为由自然造成的东西,不可能由习惯改变。例如,石头的本性是向下落,它不可能通过训练形成上升的习惯,即使把它向上抛千万次。火也不可能被训练得向下落。出于自然而按照一种方式运动的事物,都不可能被训练得按照另一种方式运动。因此,美德在我们身上的养成,既不是出于自然,也不是反乎自然。但是,自然赋予我们获得德性的能力,而且通过习惯使我们达到完美(或者完善)。* (*EN* II. 1, 1103a17—26; 参见 *EE* II. 2, 1220a39—b5)

340

如果亚里士多德观点一贯,那么当他宣称美德是人类的一个"自然的"条件,同时却否认它来自自然时,他明显是在不同意义上使用"自然"一词的。而这一点与我们在前面讨论有关城邦是基于自然存在的信条时所遇到的问题非常接近,因此我们需要赋予它一个一贯的解释:区分"自然"一词的不同含义,而这个解释在他现存的作品中没有明确。根据这样的解释,当亚里士多德宣称,美德不是"基于自然",而是因为习惯养成时,他是在人类固有的本性上来理解"自然"的,也就是说,抛开习惯或者任何其他的干涉不论,它是人类内在的性情。当亚里士多德把美德或者幸福作为人类"自然"的一个条件时,他所想的是人类的自然目的(natural end)。当他把"自然的"和"善的"等同起来时,他心目中所想的,显然是自然目的。他所谈论的,是当人类得到适当发展时,他们所处的状态。对亚里士多德来说,"自然美德"一词表

---

* 廖申白译文,第 35—36 页。——中译者

示的是：如果他们得到恰当的训练和教育，人类有获得充分的道德美德的内在能力和倾向。[34]

那么，在教育过程中，习惯和自然各有什么作用？事实上，亚里士多德说的是，在人类的发展中，三个不同因素在发挥作用，那就是自然、习惯和理性。三者在两个不同的段落——《尼可马可伦理学》的 X.9，1179b20—1180a24 和《政治学》的 VII. 13，1332a38—b11——中得到了某种不同程度的讨论。前一段的目的是要证明：对于获得美德来说，法律是必需的。在这里，自然作为美德的一个源头被不经意地抛弃了，因为隶属于自然的善不在我们能够控制的范围之内，而是因为"某种神圣的原因"存在的，只有在那些真正幸运的人身上才能看到。因此，在那里他考虑的好像是人类固有的本性。关于理性，他注意到，论证和教导并不是对所有人都起作用，"学习者必须先通过习惯培养灵魂，使之有高尚的爱和恨，正如土地需要先耕耘再播种"。对道德教育来说，习惯性是必需的，因为一个由激情统治的人不会对论证做出反应，"人们首先必须有一种亲近美德的道德，一种爱高尚和恨卑贱的事物的道德"。对于年轻人，341 对于不同的活动，需要教育他们采取喜爱或者鄙视的态度。否则，他们会喜爱错误的事物，对道德理性采取抵制态度。家庭本身并不充分，因为父母和个人通常缺少法律的影响和强制力量。此外，个人更容易受到规则或者其他个人的限制，因此，对创造具有美德的公民而言，强制实施的法律是必需的。[35]

《政治学》第七卷第十三章对自然、习惯和理性三者则有某种不同的看法，在教育过程中，它们各有其不同的功能。自然是一个预备条件："他首先必须是人而不是其他某种动物，从而他就具备了某种自然，具有了身体和灵魂。"但仅有成长并不够，因为由于他的习惯不同，某些自然禀赋可能变好或者变坏，"其他种类的动物最主要地

34　关于亚里士多德伦理学和政治学中"自然"一词的不同含义，见 Annas 1993：142—158，他称它们为"固有的自然"和"自然自身"。Irwin 1985：416—417 和 Nichols 1992：18 都做了类似的区分。在《形而上学》V.4 中，"固有的自然"似乎与该词的第(4)义最为吻合，也就是说，自然是作为一个物质原因来理解的，与第(5)义相对，那时自然是作为形式因或者终极原因存在的。

35　同样地，在《政治学》VIII.1 中，亚里士多德支持公共教育制度。以他前述的城邦在本性上先于个人的信条为基础，亚里士多德争辩道："人们首先想到的，不是公民属于他自己，而是他们全都属于城邦，因为每个公民都是城邦的一部分，而对部分的关心自然（*pephuken*）要以整体的利益为依归(1337a27—30)。可是，与《政治学》VIII.1 相反，《尼可马可伦理学》X.9 的 1180a24—b13 做出了一个重要的限定：在缺少公共教育制度的地方，如果没有更好的办法（*faute de mieux*），私人应当尝试着教育他们的子女和朋友，尽管他们首先应当得到那些指导立法家制定对教育有利的法律时所需要的立法技艺。此外，父亲的命令和习惯也像城邦的法律和习惯一样具有影响，因为他的子女"天性上（*tei phusei*）倾向于爱他和服从他"。亚里士多德甚至补充说，在其能够适应个人需要的意义上，与公共教育比较起来，私人教育也许具有某些优点。尽管如此，就像一个医生或者健身老师一样，如果他了解如何创造道德高尚的公民的话，教育者会发挥最有效的作用。

靠自然本性生活，只有极少部分会受习惯影响，但人类还能够依靠理性，因为只有人才具有理性”。在人类中间，这些因素应当协调。“因为很多时候为了求得更好的结果，人们在理性的劝导下采取了违背习惯和自然的做法。”(1332b3—5)可是，亚里士多德并没有对“协调”做出解释。他的观点是理性应当适应于自然和习惯的要求，还是后两个应当服从理性呢?[36]如果这个问题不清楚，那么亚里士多德自然主义教育哲学中就会存在严重的歧义。

在《政治学》第七卷和第八卷中，亚里士多德关于最优良教育体制的叙述和这种自然分层是相符合的。他把灵魂分成两个不同部分，即理性能力和欲望能力，而且注意到前者更加优秀。[37]理性能力也被划分成较好的和较差的两个部分，一是沉思理性，一是实践理性。与这些部分相联系的活动也形成了分层，因为属于较好部分的活动，从本性上(*phusei*)说更值得挑选(1333a7—8)。因此，教育者应当遵循的格言是：“对每个人来说，最值得选择的，总是他可能达到的最高目标。”(1333a29—30)在《政治学》第七卷第十五章中，亚里士多德再度提到了自然、习惯和理性三者，而且重申它们应当协调。他宣称，三者构成了一个自然的分层：“理性和思想乃我们自然的目标，所以，首先应凭借理性和思想来调节我们的生育。”(1334b14—16)这与遗传的自然秩序相合，“就遗传的程序而言，躯体先于灵魂，灵魂的非理性部分先于理性部分。情欲的一切征象，例如愤怒、爱和欲望，人们从开始其生命的历程，便显见于孩提；而辩论和思想的技能，按照常例，必须等待其长成后，方能自然地(*pephuken*)发展起来。”(1334b22—25)这也就决定了教育的主要阶段，“因此，首先要注意身体，其次要留心他们的灵魂，然后是他们的欲望，但是关心欲望是为了他们的思想，关心身体则是为了灵魂。”(1334b28)所以，一般来说，教育也应当遵循个人的自然发展过程，“我们还应该仔细观察自然的情况，做好精心安排，教育的目的及其作用有如一般的艺术，原来就在效法自然，并对自然的任何缺漏加以殷勤的补缀而已。”(1337a1—3)可是，在提出这一要求时，亚里士多德并没有解释，如果它们是由自然“缺漏的”，教育该如何遵循自然。例如，如果道德美德本身不是自然的结果，那么我们又怎能说受过道德教育的人“在本性上”优于未受教育的人呢？在这里，亚里士多德好像又是在两个意义上使用“自然”的概念的：教育应当遵从自然(即自然目标)，并提供自然(即固有的本

342

36 Newman 1887—1902 是按照前一种方式理解本段落的，Annas 1993：143 则是按照后一种方式理解的。

37 在其他处，这被解释成统治原理的结果，参见《政治学》I. 2，1252a31—34；I. 5，1254b6—9。

性)缺漏的东西。[38]

因此,亚里士多德的政治自然主义是以他的自然哲学为前提的。即使大家都承认,在《政治学》和伦理学著作中,他经常是在延伸而不是像在《物理学》和其他自然科学著作中那样在严格的意义上使用"自然"一词,但仍然真实的是,亚里士多德政治学和伦理学的自然主义依赖于他的物理学和生物学的自然主义。此外,即使一个城邦不应被作为一个活的有机体来考虑,但在一个重要方面,它与有机体相似。在一个有机体内部,存在着一个指导性的、组织性的原则:它的灵魂。城邦也有类似的内部原则,那就是它的政制(参见 *Pol*. III,3,1276b7—8;IV. 4, 1291a24—28)。一个有机 343 体可以很好地发挥作用,健健康康,也可能功能糟糕,病病怏怏,所以,它可能生活在自然状态(*kata phusin*),也可能生活在非自然的状态(*para phusin*)下。同样,一个城邦既可能处于自然状态,也可以处于非自然状态。也就是说,它可能处在正义的统治下,也可能处在非正义的统治下,有着正宗的或者变态的政体。准此而论,在亚里士多德的政治学说中,对政治正义的追求,对政制的分析是两个核心部分。关于这两个问题,我们将在随后的两章中进行讨论。[39]

38　参见 Annas 1993: 147—148。安纳斯指出,在逍遥派哲学家,包括阿福罗狄西亚斯的亚历山大(Alexander of Aphrodisias)的著作《命运论》(*de Fato*)27, 197. 25—198. 26 在内,该问题都重新出现过。

39　感谢大卫·德佩(David Depew)提出的非常有价值的建议。

第十七章　正义与城邦

让·罗伯茨

亚里士多德实践哲学的全部目的，是要对人类最优良的生活进行描述，同时希望理解，人类如何达到，至少是接近那种生活。伦理学著作中有关个人幸福的讨论和《政治学》中有关政治安排的讨论，既相互补充，又是整个探索的必要组成部分。个人的幸福，是一个天性政治的动物的幸福，其生活和幸福本质上是和他的[1]公民同胞交织在一起的。一个城邦的幸福，不过是那组成城邦的众多个人的幸福，最优良、最正义的生活，是善的生活。而正义的形式之一，就是个人完善的美德。因此，最优良的生活，就是正义的生活；最优良的城邦，就是由正义的公民组成的城邦。说了这么多，我们还有许多问题需要解释，特别是亚里士多德所说的正义到底是什么。

亚里士多德关于正义的论述主要出现在《尼可马可伦理学》的第五卷和《政治学》的第三卷中，而且是众所周知地难解。除了我们要讨论的问题、文献的状态以及作者问题都非常复杂外，如果说这其中还能有什么解释的话，那就是它和亚里士多德回答哲学问题的分析方法有关系。对于所有问题，他都通过分析前人的观点进行研究，而且相当明确，但这并不仅仅是为了证明他们至少犯了部分错误，只有亚里士多德是完全正确的，而实际上是亚里士多德对人类如何获得知识问题一种深思熟虑的看法。

> 对于自然真理的探索，并不容易，但也可说并不困难。世人固未尝有直入真理之堂奥，然人各有所见，迨集思广益，常能得其旨归，个别的微旨，似若有裨而终嫌渺小，或且茫然若失，但既久既众而验之，自古迄今，智慧之积累可也并不少了。*（*Metaph*. II.1，993a30—b4）

1　这里（而且整篇都应如此）我根据别人的建议使用了该词的阳性形式，在阐述亚里士多德的看法时，如果我们掩盖了下述事实——亚里士多德主要关心的是男性自由民的美德和幸福——的话，那就有误导之嫌了。

*　吴寿彭译文，亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆，1983年版，第32页，略有改动。——中译者

亚里士多德本人关于正义的观念，是由它从众多包含少许真理的众多选择中提炼出来的。这种辩证和综合方法，如本卷前几章所示，导致他直接涉及曾经存在的主要政治思想传统。 345

1. 自然的和人为约定的正义

亚里士多德的辩证方法，在他对到那时为止所有传统的自然－人为约定（*nomos-phusis*）争论的贡献中得到了清楚的表现。[2] 也就是说，正义既是自然的，又是人为约定的。他承认某些正义是人为约定的，但不令人惊奇的是，他主要是站在自然正义一边的。如同亚里士多德的美德论一样，正义的特点，是由决定生物本质或者其功能性质决定的。正义和非正义是人类特有的，所以是根据人性界定的。对亚里士多德来说，事实就是，因为有了这样一种本性，人类才成为人类，并且具有了美德和优良的品性。[3]

在亚里士多德看来，自然和人为约定两种选择是相互排斥的。宣布正义是自然的，意味着宣布下述客观事实的存在：在一个人或者一种政治制度中，有构成正义的物质存在。那么，特定的人或者制度可能达到被视为普遍性的标准，也可能达不到。宣布正义乃人为的约定，意味着否认有任何客观标准存在，并且坚持认为，正义完全是由某些特定共同体的信仰和实践组成的。根据这种看法，对雅典人来说，民主制度所以是正义的，是因为它体现在雅典人的法律中，对雅典人来说是正当的，但在波斯，可能就不正当了。有关正义观念的差异，可以利用权力关系上的不同来解释，而这种权力关系又可以解释某些特定正义概念的实行，或者是对该概念的赞同；而它们之得到赞同与实行，或者是因为想象中对有关的某些方面有利，或者对全体有利。[4] 无论如何，坚持所有正义都是人为约定的，也就是坚持认为，除了当地的实践之外，不存在所谓的正义。任何共同的结论，不过是因为偶然而出现的，要批评任何共同体的标准，没有任何外在的依据。

当亚里士多德宣布下述看法——政治正义是城邦内公民关系的特征，它既是约 346

2　见温顿前文第四章第一节。

3　见米勒前文第十六章。

4　因此，这种正义起源观自然引起了人们的担心：正义与否对义人到底是否有利。见 Striker 1987。

定的，[5] 又是自然的（*EN* V.7，1134b18—19）——时，他是在传统问题上提出了一个新的看法。当然，任何认为存在着超出地方人为约定正义的人，都愿意谈论人为约定的正义，人为约定的正义将是任何人认为其正义的东西，与那种真正或者天然正义的东西相对。在亚里士多德的作品中，确实存在着某些段落，[6] 当他提到人为约定的正义时，他心中所想的，似乎正是这个含义。可是，在《尼可马可伦理学》中，他并不只是简单地宣布，一方面世界上存在着自然正义，另一方面，又存在着关于正义的各种人为约定的信仰，而且可能是与自然正义不同的东西。他支持正义是自然的观点（至少是反驳那种认为正义不自然的看法），同时又承认，某些正义其实是人为的约定，因为它所以是正义的，是因为它好像是正义的，或者大家公认它是正义的。

这一次，亚里士多德居然认为，政治正义中仅有部分是天然的，而且几乎不会让我们吃惊。因为人性在各处都一样，所以人类的美德也如此。[7] 实践智慧（*phronesis*）的目标是人类的善业，能够区分何为正义。在这个特定问题上，亚里士多德所想的也许是，在他发现有着非常广泛认同的事物中，存在着自然正义，从而构成了人们相信它的理由。[8] 此外，那些认为没有自然正义的人，从人们关于正义信仰的差异中，不合逻辑地推论出了所有正义均为约定的看法。

> 有些人认为，所有的正义都是约定的，因为凡是自然的，都是不可变更的和始终有效的，例如火不论在这里，还是在波斯，都会燃烧。然而人们却看到正义正在变化。但是，正义是变化的这个说法，只有加上一些限制才是对的。在神灵的世界，这个说法也许就完全不对。在我们这个世界，所有的正义都是可变的，尽管其中有自然的正义。但即使如此，正义中还是有某些东西是出于自然，有些东西不是出于自然。在这些有变动的正义中，不难辨别哪些是——虽然它们可能会是另一种样子——出于自然，哪些不是出于自然，而是出于法律与约定，尽管这两类都是可变的。在所有其他事情上，这种区别也同样存在。例如，右手一般比左手更有力，但也有人可能两只手同样有力。基于约定和方便而确定的正

347

5 这是对 *nomikos* 的翻译，我所以使用这个词而不是“法律的”，是为了强调其与传统的自然—约定争论的联系。

6 *Rhet*. I. 10，1368b7—9；I. 13，1373b4—9；I. 15，1375a31—33；另见 *MM* I. 33，1195a4—5。

7 严格地说，亚里士多德也许只是相信希腊的男人们如此。女人和奴隶，因为在本性上与男人比较有某种缺陷，所以有不同的美德。他作品中的某些段落似乎暗示，非希腊人同样是有缺陷的，而这会阻碍亚里士多德式美德的充分发展，例如，《政治学》III.14，1285a19—22 和 VII.7，1327b23—29 等。

8 *Rhet*. I.13，1373b6—9.

义事物，就像是度量用的衡器。谷物与酒的衡器并不是到处都相同的，而是买进时用的衡器大些，出售时用的衡器小些。同样，人为的而非自然的正义，也不是到处都相同的。因为政体的形式并不到处都相同，尽管在所有地方，最好的政体都只有一种。*（*EN* V. 7，1134b24—1135a5）

关于双手灵巧的比喻，其关键有如下述：那些认为所有正义都不过是约定问题的人所以得出这种看法，是因为注意到政治安排上的不同。可是，这种看法没有意识到，或者说没有考虑到，由于人类的实践，自然的东西会被歪曲或者变异。虽然从天性上说我们都惯用右手（亚里士多德认为，对此有很合理的生物学解释，人类发展的正常和一般过程反映了这一点），[9] 但是，通过学习用我们的左手做事，我们可能歪曲或者隐藏这一事实。如果我们注意那些总是或者绝大多数对共同善业做出贡献的方面，我们就可以确定它是自然的正义。某些类型的行为，比如尊敬父母，在战场上坚守岗位，偿还债务等，总是如此，而且几乎总是正义的。尽管如此，犹如在双手灵巧问题上一样，人类的实践可能掩盖自然的正义。因此，人们不能从对正义的不同信仰中，推导出正义是约定的结论。信仰上的差异很可能是由于道德的错误，也就是说，是对自然的歪曲。[10]

要确定亚里士多德为什么会认为某些正义所以是真正的正义，仅仅因为它们是约定的正义的观点更加困难。亚里士多德对约定的正义的描述，不仅是通过谷物和酒的衡器，根据其用途和约定而在尺寸上不同来加以具体表述（*EN* V. 7，1134b35—1135a3），而且更抽象的是把它描述成："约定的正义最初这样定还是那样定并不重要，但一旦定下了，就变得十分重要了。"（V. 7，1134b20—21）例如，在约定的正义中，有赎取俘虏的赎金是一明那（*mina*）；用一只山羊而非两只绵羊献祭；处理某一特定事物如向布拉西达（Brasidas）献祭的立法、命令等（V. 7，1134b21—34）。在几页之前，他把货币描述成仅仅是因为约定存在的东西，在解释它的约定性时，提到了它所以在经济中发挥作用，是因为共同的约定，而且我们有能力剥夺其约定职能，使之变得毫无用处（V. 5，1133a28—31）。 348

* 廖申白译文，《尼可马可伦理学》，第149—150页，有改动。——中译者

9 关于这一点，参见 Miller 1991：289—292。

10 如何适当解读这些例证，长期以来一直存在争议。上述解释大体上是杰克逊（Jackson）在其1879：107和古代的亚里士多德注释家赫利奥多罗斯（Heliodorus）对《尼可马可伦理学》的注释182．8—18（Heylbut 1889）中提出来的；另一种解释见阿奎那在 *in Ethic*. V. XII. 1028—1029（Spiaazzi 1964，Litzinger 1964）；较近的论述见 Miller 1991：287。

这个结论暗示，在某一个特定的层面上，人类善的天性也许不存在，而正是天性决定了在可供选择的达到目的的方法中，哪一种最好，因为"约定的正义最初这样定还是那样定并不重要"。正义也许要求人们做出牺牲，就像市场需要提供商品的标准衡器一样。但牺牲的幅度，或者说是衡器的尺寸应当怎样，不全是由它所服务的目的决定的。虽然采用这个或者那个决定并不重要，但现实或者法律需要人们做出应当采用哪一个合理的决定，这样，那些只是通过约定出现的正义，在下述的意义上就变成了真正的随意：通过约定或者规定，人们既可以利用现成的手段，也可以采用另一个选项。在某个时候，献祭一只山羊是正义的，但在此之前，它可能既正义，也不正义。可是，重要的是我们应注意，既然亚里士多德认为世界上也存在着自然正义，而自然正义会提供任何现存法律都不应违反的一个标准，那么，单纯通过约定来解决的问题的范围，将受到自然正义的限制。世界上也许不存在到底是献祭一只山羊好，还是两只绵羊好这样一个客观事实，因此，对最初规定是用这个还是那个进行批评也就没有根据。可是，关于这件事情，是否奉献牺牲，是否应当做点什么事情来尊敬那些应当通过奉献牺牲给予应被尊敬的人，却很可能是一个客观事实。只有在现存问题在道德上成为中性问题时，人为约定才会产生。

也许不那么明显的是，为什么像意在覆盖某些特定形势的命令应该归属约定正义的范畴，因为这也许暗示，关键的不是事物的道德中立性，而是决定的狭隘或者特殊性。在亚里士多德的主张中，非常重要的是下述观念：某些并不总是正义的行为类型，由于形势中出现了某些不平常的因素，在某一特定情景中，可能变成正义的行为。换句话说，正义的某些变异，源于人类生活的复杂性和多样性。欠债还钱通常是正义的，但如果人们欠的是疯子的一把刀，归还刀可能就不是正义行为了。[11] 在对行为的层次进行描述时，不可能有总是正义的行为。自然正义不可能由任何特定的规定充分加以表现。因此，明辨、智慧和判断是美德的有机组成部分，而法律，其本性是用一般的话语表达的，总是无法和生活的实际完全协调，这样，就会出现某种形式的决定，需要亚里士多德称为衡平法（*epieikeia*，*EN* V.10，1137b11—25）的东西，以解决某一个具体问题。可是，从原则上说，它并不只是适用于某一个单独的案件，对任何同样的情况，它应该都是适用的。[12] 用这种方式，就特定情况做出决定的能力，是实践智

349

11　在《政治家篇》中，柏拉图对此做了明确阐述，但甚至在最早的苏格拉底对话中，这一点也有所暗示，有关刀子的例证来自《理想国》(331c1—9)。

12　可以设想，《修辞学》I. 15，1375a31—32 所说的可以衡平的东西稳定而且不变的话，所指的就是这种情况。

慧的一个部分(*EN* VI. 7, 1141b14—16; VI. 11, 1143a25—32)。那么可以设想,在此类决定中,就没有任何随意或者主观的成分了。重要的是我们应看到,这是自然正义复杂性的问题,不应成为宣称它是在特定情况下所做决定主观性或者约定性的理由。

因此,当亚里士多德宣称,就特定情况立法仅仅是约定的正义时,可以设想,他心目中所想的不是那些在特定条件下,人们也许倾向于在一般的法律原则之外,做出一个例外的决定,从而谋求正义,或者找到一种不平常的行为类型。他所想的肯定是,人们设想出来的仅仅对某一特定情况适用的决定,其中确实存在随意性因素。他的意思是:在对达到目的的方式进行思考时——自然正义要求达到这些目的——人们会到达一个点,在那里,理性已经提供了非此即彼的选择。果真如此,则自然的和约定的正义之间的区别,也许真的像亚里士多德宣称的那么明显。那种仅仅根据约定视为正义的,将会是下述情况:没有任何可以诉之于人类之善的论点去支持它或者反对它。自然正义也许要求一个城邦尊崇她的英雄们,也可能要求城邦除了那些恰好归属某些范畴的英雄外,仅尊崇其中的某些英雄,同时,自然正义也可能不要求通过奉献牺牲来表示这种尊崇。

因此,亚里士多德对那些认为所有正义都是约定者的让步是相当有限的。关于正义信仰的绝大多数变异,或者说是特定城邦间法律的不同,都是由于道德上的错误。许多信仰和实践纯粹是对自然正义的违反。由于它们仅仅是一个特定城邦的法律或者约定,这些信条和实践也就仅仅是约定,但在这个意义上的人为约定的正义, 350 应该达到自然正义的标准,但它们很可能与自然正义刚好相反,因此,严格地说,它们是不正义的。另一方面,某些仅仅因为约定成为正义的事物,那些真正中立的事物,则和自然正义没有任何关系。最后,在任何一种情况下,对那些仅仅通过约定变成正义的法律,人们甚至应当服从的情况,很可能是一个自然正义问题。[13]

2. 作为个人美德的正义

那么,自然正义到底是什么? 有关正义最明确的描述,出现在《尼可马可伦理学》第五卷前面的几章中。亚里士多德称,正义通常与那些违背法律的事物对立,也与不公正地攫取相对立,这一点被作为将正义区分为两种不同美德的证据,"因此,正义就

13　关于此点,参见 MacIntyre 1988: 120—121。

是合法和平等，而不正义就是非法和不平等。”（*EN* V.1，1129a34—1129b1）这种初步的描述既宽泛，又松散，足以覆盖那些可能根本不符合自然正义的事物。亚里士多德是从一个困难的实质性问题中进行抽象的，而这个问题是关于法律应当怎样表述，谁，或者是什么应当被视为平等的人或者事物的。

亚里士多德称，法律的目标是为了某种共同的利益（V. 1，1129b14—17）。合法的就是那些“创造和保卫政治共同体的幸福及其组成部分”的事物（V. 1，1129b17—19）。法律要求有美德的行为，禁止恶意的行为（V. 1，1129b19—24）。既然这样做的法律的目的是为了政治共同体（无论人们怎么设想）的幸福（至少设想的是如此），“这一类的正义就是完善的美德，但在和其他人的关系上，不是没有限定。”（V. 1，1129b25—27）“只有正义才是对于他人的善，因为正义是相关于他人的德性。”（V. 1，1130a3—4）

与衡平和公平有关的更狭隘意义上的正义，即“特殊的”正义，是与完善的美德等同的更广义的总体美德——总体正义——的一部分，[14]它不同于那种组成总体正义诸部分的个别美德。特定的正义主要与适当处理可共享物品，主要是钱、安全和荣誉之类的事物有关（V. 2，1130b2）。像总体正义一样，它是一个人在处理与他人关系时的美德（V. 2，1130b1—2）。世界上还存在其他亚里士多德式美德，它们是关于金钱、安全和荣誉的正确信仰，但它们不可能作为可以共享的物品。不公正并不单纯是关于这些事物错误的信仰或者情感，它们是不公平。它们不是简单地误用这些物品，而是胡乱处理这些物品，导致了对他人的伤害，它们遭受了攫夺（*pleonexia*，V. 1，1129b4—11）

351

具体的正义、平等，又可以进一步划分为分配性的（*nemētikon*）和矫正性的（*diorthōtikon*）两种（V. 2，1130b30—1131a1）。前者是根据优点和价值按照比例分配物品、荣誉的问题，无论法律内容如何，只要按照法律进行，就可以认为是正义的。因此，对于那些价值相等的人，分配同样的物品，同时，应当确立不同的相关价值标准。只要这样做，大家都会认为是正义的。“人们都同意，分配的公正需要根据某种优点或者价值标准来确定，尽管他们所要的并不是同一种标准。民主政治的支持者选择自由，寡头政治选择财富或者良好的出身；贵族政治则选择美德。”（V. 3，1131a25—29）也许不是完全没有意义的是，亚里士多德还进一步把此种平等描述为

14 众所周知，在把特定的正义与一个人其他的个别美德各部分区分开来时，是非常困难的，它们大多通过这样或者那样的方式与人们的激情部分有联系。在亚里士多德看来，激情是任何美德的一个部分。关于这一点，见 Williams 1980，Young 1988，Irwin 1988：427。

几何比例的平等。[15]"在几何比例中，整体同整体之比和部分同相应部分之比相等。"(V. 3，1131b13—15)如果一种合伙关系是根据对合伙财政贡献的大小按比例分配，那么如果A的贡献两倍于B，则A所得就应两倍于B，从而维持最初贡献的比例。

矫正形式的平等，在某种程度上与物品、荣誉等的分配有关，不过是在交换领域出现。在这里，正义就是"交易之前和交易之后的量相等"(V. 4，1132b19—20)。又并非全无益处的是，它被描述成算术平等问题。可是，关键在于，与分配性正义不同的是，这里的分配类型根本不考虑有关人员的优点和价值，而仅仅考虑关涉物品的价值。在确定刑事犯罪的定罪问题时，所执行的就是这种正义。亚里士多德认为，它所注意的是根据伤害程度，通过补偿被害人来恢复平衡。[16]即使我们认为他说的是一个人应当遭到以牙还牙式的惩罚，这也并非一个直接的相互补足问题，因为尽管毕达哥拉斯派宣称事实相反，但那实际上是无法适当补偿，从而把形势扳平(V. 5，1132b1—31)。可是，亚里士多德确实赞许地谈到了"根据比例求得相互补足"问题，在谈及公平贸易与交易时，亚里士多德把它作为一个原则引入到了文中(*EN* V. 5，1132b31—33)。[17] 352

因此，正义是由那些在共同体中发挥其适当作用的人物们行使的。作为完善美德的正义，保证给予共同体其他成员的幸福以适当的关心和照顾；作为平等的正义，则保证那些可分配的物品和荣誉得到适当比例的配置。人类就是不同共同体的成员，在任何一个共同体中，都有某种正义的空间，但最重要的是城邦。那些分享城邦自足生活的成员中，也就是说，是同胞公民之间存在的正义，与次生的和派生的正义处在对立地位，后一种正义可能存在于不同类型的共同体如家庭成员之间。所以，前一种正义被称为政治的(城邦的)正义(V. 6，1134a26—30)。亚里士多德主要关注的，就是此种美德。

15　无论有无助益，用数学术语来思考正义问题，并非亚里士多德的首创(见 Harvey 1965)。即使是在亚里士多德那里(*Pol*. VI. 2，1317b2—4)，民主政治也不总是根据几何而非算术比例进行分配。如果它不考虑任何标准，而是平等地分配，那么它就是算术平等。

16　如 Hardie 1980：194 and Irwin 1988：625 注意到的，我们没有必要把这一点作为亚里士多德惩罚理论的全部，因为这会把它变成一个非常不完善的理论。亚里士多德非常精细地区分了自愿和非自愿行为(*EN* III. 1—5)以及作为补救措施的惩罚问题(*EN*　II. 3，1104b16—18)，因此非常清楚地表明，公共机构对犯罪的反应远不是一个给受害者补偿的问题。我们没有理由认为他不会和柏拉图一样(*Laws* 862b1—c4)，对惩罚的补偿性与补救性功能不加区分。

17　我们不清楚这是否就是除分配性和矫正性正义外的第三种具体公正，也不清楚它是否就是矫正性正义的一个部分或者方面。见 Ritchie 1894，Hardie 1980：191—201，Irwin 1988：428—430 对有关学术争论的概述。

普遍性正义和各种形式的具体正义都对亚里士多德关于优良城邦概念的塑造发挥了作用。普遍性正义应当是那些完美的法律所要求的，犹如完善的美德代表完美的人，一个有着完善法律的城邦会有完美的公民。分配形式的具体正义将确定城邦中官职和权力的适当分配，对任何其他可分享之物，也都根据优点或价值进行适当的分配。虽然《政治学》关于具体正义其余内容的论述要少得多，但亚里士多德确实也说过，“相互平等维持着城邦”（*Pol*. II.1，1261a30—31；*EN* V. 5，1132b34—35）。在说这些话时，他是要强调在物品交换和服务中公正的重要性。这里的交易是尽可能广义上的，这样它甚至可以包括对政治职务的分享，如果应当担任官职的人太多，没有办法同时出任官职的话。最后，矫正性正义决定给予受害人以公正的补偿，因此在判决和司法中特别重要。

在对正义进行如此精心的分类时，亚里士多德却没有直接面对除毕达哥拉斯派以外的任何先驱，原因也许是，对他来说，在有关正义分类经久不息的争论中，没有调和的余地。另一方面，虽然他不曾把任何可能没有被承认为正义的东西称为公正的，353 但他已经含蓄地批评了那些没有看到下述事实的人：不止一种人被称为“正义的”，而且在确定不同形势下分配可以共享的物品时，到底什么是正义，需要不同的思考方式。

3. 作为公民的个人

在思考亚里士多德的正义概念如何被应用到政治安排之前，我们有必要稍停片刻，考虑他是如何把正义与完全的美德和服从正确制定的法律等同起来的。亚里士多德把幸福（*eudaimonia*）作为人类所有行为的目的，并且把幸福，或者说是最优良的生活与美德的生活等同起来。因此，对一个人来说，就他个人的性情而言，是由正义行为构成的。在这里，正义被理解成在处理与他人的关系中完善的美德。此外，要把这种人格注入到公民心中，乃是法律的责任，或者，在最低程度上，是要使他们的行为看起来像是那种性格。这种关于正义宽泛而深远的定义，显示出亚里士多德有关个人与城邦的关系和近代自由主义关于公民与他或她的“国家”之间关系间的巨大差别。[18]

我们可以从任何一端到达此点。在亚里士多德那里，既有关于个人的不同概念，

18　见卡特利奇前文第一章。

也有关于政治共同体的不同概念。亚里士多德本质上是把人作为社会或者政治动物来思考的,这种概念把任何个人的善都和同胞的善捆绑在一起(*EN* I. 7, 1097b8—11)。作为一个人的意思是:人们只能作为一个共同体的一部分,过着自足的生活,为了达到自足,某些职能是只能在共同体中实现的。关于人类的一个事实是:他们所以要在一个城邦中过着不同的人类生活,不是因为他们需要他人的合作,从而达到某些确定的目标,而是因为要过不同于其他动物的人类生活,人们应该成为一个本质上的联合功能的一部分。[19]

事实证明,作为一个整体,亚里士多德式的个人美德(勇气、节制、慷慨等)和个人正义的人格状态一样,被理解成对他人的善,这一事实既不偶然,也不是亚里士多德 354 随意的规定。既然他笔下的美德从一开始就被设想成一个社会或者政治动物的美德,那么他所主张的人格状态,即使是作为个人之善的组成部分,实际上也是那种提升他人之善的各种状态。勇气能做的就表明了这一点。一个勇敢的人,是一个在畏惧和自信上既不过分也不短少的人。为了勇气的缘故,他选择了勇敢行为。在其原初形式上,勇敢是一种战场上的美德,因此,勇敢可以用来界定一个人的性格,尽管明显的是,只是对那些在维护城邦方面有着实际利益的人来说,这样的行为才能发挥优良的功能。亚里士多德有关个人美德的清单,都可以用同样的方式,很容易地看作是一个状态的清单,它们使得美德的拥有者面对那些对与他居住在一起,因此也需要如此生活的人重要的不同目标时,能够选择适当的情感和认识立场。[20]

相应地,"城邦就是一定数量的公民集体"(*Pol*. III. 1, 1274b41),对满足自足生活来说,是必需数量的公民集团(III. 1,1275b20—1)。由于公民对正义和集体之善的共同关注,对相互之间美德的关注,从而把城邦与其他类型的人类共同体区别开来(III. 9, 1280a31—b12)。它同时也是相异的人的集体,因为组成城邦的公民,与其他个体,或者其他个体的集团相对,是要集体完成各自不同的职能,以达到自足。共同生活在城邦中的公民的生活,应当是所有公民参与,至少是其中的许多人参与,以使生活在其中的任何人都真正生活优良。因此,甚至是在集中论述个人幸福的《尼可马可伦理学》中,亚里士多德都声称,它是政治科学——研究城邦幸福的科学——的目标,是人类行为最高、最完美的目标,所有其他目标,包括个人幸福在内,都要服从于它(*EN* I. 1, 1094a26—b10)。亚里士多德的意思是说,城邦的幸福比公民个人

19　在《政治学》V. 4, 1290b38—1291b2; VII. 8, 1328b5—23 中,亚里士多德为城邦的必要职能或组成部分提供了若干清单。

20　见米勒前文第十六章和 Roberts, 1989。

的幸福更加重要，易言之，个人的幸福不会和整体的幸福相冲突：

> 作为总体的城邦的幸福，只有在所有公民，或者是其中的大多数，或者是其中的某些部分获得幸福时，才能实现。幸福不像数字中的奇偶——它们可以在不属于任何一部分的情况下属于整体。就幸福来说，这是不可能出现的。(*Pol*. II. 5, 1264b17—22)

城邦的幸福是由公民的幸福组成的，这就解释了亚里士多德为什么赞同把公正和合法等同起来，因为表达最终目标的适当概念，正是城邦的法律和实践。法律的目标意在城邦的幸福，也就是说，是公民的幸福，即公民的美德。因此，法律应当要求正义，并被理解成完美的美德。

355

这种关于人的深刻的社会观念，解释了亚里士多德感觉勿需为国家的存在提供证明的原因，也解释了个人权利——个人和国家权威间的道德篱笆，在他的正义理论中没有任何地位的原因。[21] 城邦的目的本身就是公民的幸福，而不是要保护他们免遭伤害。如果说公民的幸福只有在集体达到幸福时才能真正达到，也就是说，如果没有真正的个人幸福之类的事物，则每个人都必须在他人的善中找到自己的利益，那么，每个公民都必须在他人的善中发现自己的本质利益。亚里士多德好像已经估计到，取得，或者说是试图取得这种广泛善德的唯一方法，就是让法律要求人们如此，而且从总体上看，就是要求城邦教育它的公民。无论如何，考虑到任何个人的利益都蕴涵在他人的美德之中，那么就没有理由反对由城邦进行道德教育，只有效率的理由可以除外。需要补充的还有：亚里士多德几乎把所有对人类优良生活会起作用的因素都包括在人类的美德之中了，每一种不同的人类行为，既可以符合道德地，也可以不符合道德地进行。所以，法律应先对公民生活的各个方面进行规范。

4. 正义的个人和正义的公民

考虑到亚里士多德的美德本质上是一种政治性美德，换句话说，是一个城邦公民的天然美德，而且一个管理完美的城邦的法律，也要求它的公民具有完善的美德，因

21 参见 Barnes 1990 and Sorabji 1990。亚里士多德有关公民权（即使不是自然权利）的观念，参见 Miller 1995。

此明显的是，在绝对理想的状态下，一个人的美德和一个公民的美德将是重合的。在《政治学》末卷关于理想状况的描述中，情况也确实如此。但是，在正常的、非理想的状况下，两者间的联系要更加复杂。

> 与水手一样，公民也是共同体的一员；既然水手们的功能各不相同（有的是桨手，有的是舵手，有的是瞭望员，有的是有诸如此类其他称呼的人），显然就每个人而论，美德也会彼此殊异，不过同样也存在对所有人均适用的某一共同的定义。因为所有人都有一个共同的目标，即航行的安全。同样地，公民们尽管彼此不尽一致，但整个共同体的安全则是所有公民合力谋求的目标。他们的共同体就是他们的政制，因而公民的美德与他们所属的政制有关。倘若政制有多种形式，显然一个良好的公民不能以唯一的一种美德为完满；不过我们说一个良善之人就在于具有一种美德——完美的美德。显然，即使不具有一个良善之人应具有的美德，也有可能成为一个良好公民。（*Pol*. III. 14，1276b20—35）

356

论证的逻辑也许是清楚的，但亚里士多德从来没有解释公民的美德和政制有关的结论是什么意思。“政制[22]（*politeia*）是那些居住在城邦中的人们进行的安排”（III. 1，1274b38），更准确地说，是“关于城邦中职务的安排，哪个部分应当掌权，以及各个共同体目标的性质”（IV. 1，1289a15—18）。“明显的是，依据绝对公正的原则来评断，凡照顾到公共利益的各种政制就是正当或者正宗的政体，而那些只照顾统治者们利益的政制就是错误的政体或者是正宗政体的变态。”（III. 6，1279a17—20）“变态的”政制后来更明确地被作为“违反天性”的政体抛弃了（III. 17，1287b39—41）。然后，政体又进一步被划分为由一个人统治的（正宗的为王政，变态的为僭主政治），由几个人统治的（正宗的为贵族制，变态的为寡头制）和由多数人统治（正宗的为共和制，变态的为民主制）的几类（III. 7，1279a32—b10）。[23]但是，寡头制和民主制几乎是立刻又被重新描述成富人或者穷人的统治，而不再是少数人和多数人的统治了（III. 8，1279b39—1280a3）。

界定任何具体城邦特征的，正是政制结构或者政制。它反映在亚里士多德关于

22　“政制”是对 *politeia* 一词的标准翻译，但也许包含着该词希腊语所没有的意义。一个 *politeia* 并不是一份文件，而是一个城邦的法律，同时还是社会的结构与形式。

23　这种根据统治者数量分类的做法，是《政治学》对政制进行分类时采用的最简单、也是第一位的方法。当亚里士多德继续展开其论述时，进一步的分类和描述也丰富起来。见罗下文第十八章。

公民的定义中——公民不仅是满足自足生活所需要的一员，而且是“有权参加议事和司法事务的人”(III. 1，1275b18—19)。虽然亚里士多德经常在比较宽泛的意义上使用公民一词，[24]以便它可以包含所有当地自由男性，但根据严格的定义，在共和政357制和民主政制中，公民在人口中所占的比例，会比在王政或者僭主政治下大得多，因为在这两种政制下，公民仅有一个。尽管如此，就城邦是根据城邦对职司的安排以及为此目的对这些职位的利用，也就是说，根据它的政制来认定的，所以明显的是，正是那些担任官职的人决定了城邦的性质。换句话说，更狭隘、更严格意义上的公民，是那些确定某一特定城邦实际特点的人。

那么，在一个具体的政制中，到底是什么使一个人成为善良公民的？做一个好公民，据说就是维护政制的问题(III. 4，1276b28—29)，那么，在采取行动维护寡头政治和采取行动维护民主政治之间，有什么差别？人们也许自然地想到，人们的下述做法就是在维护寡头政治：如果一个人富有，那就为了自己的或者富人同道的利益行使权力；而作为一个没有权力的穷人，就服从那些富有和强大的人。也就是说，人们尽其所能地维护着城邦的政制形式。在一个贵族政制中，则意味着，如果一个人富有美德，那就为了共同的善行使权力；如果他本人缺少美德，那他就应该服从有美德的人。

善人，如《尼可马可伦理学》所描述的，会是一个有着坚定美德的人物，他会具有所有个人应具备的美德，因此，由于拥有实践智慧(*phronesis*)——一种能够正确分辨那种既有利于自己，又有益于大众的善的能力——，会为了自己的缘故，坚定地选择良好的行为。亚里士多德也承认，这并不是一种容易达到的人格状态，即使在最有利的政治条件下也未必能达到。在理想的城邦——她以成功向所有公民灌输美德为目标，然后由他们轮流履行政治任务——中，做一个好公民和做一个善人明显是相同的，所有公民的美德就是使城邦变成理想城邦的美德。

在“正宗的”或者正义的政制——王政、贵族政治和共和政治——下，不需要所有公民都具有完善的美德，因为有些人只需要服从，不需要进行统治所需要的美德。在一个共和政治中，即使是那些进行统治的人，虽然他们会(为了共同的善)公正行事，358也并非具有充分的亚里士多德式美德的人。因此，甚至在政制的公正形式中，好公民不必是善人也是清楚的。在变态的政制形式中，情况看起来相当不同，因为表面上看，作为一个好公民不仅不必是一个具有充分美德的人，而且是，作为一个好公民，他

24　见 Newman 1887—1902：I，570，and Cooper 1990：228。把城邦既描述成为满足自足生活所需要的一定数量的公民集体，又对正宗和变态政体加以区别——后者暗示有人而非统治者的利益需要维护——表明亚里士多德并不总是按照他从狭义上界定的那样来思考公民问题。

必须逆美德行事。如果一个寡头政治的美德就是根据自己的利益进行统治，虐待那些穷人，那么，作为一个寡头分子，他就必须不公正，以便成为他的城邦中的好公民。

可是，事情比上述还要复杂，因为存在这样一个问题：例如，一个寡头分子的美德，人格状态或者行为模式就是要维持政制的形式，是否真的就是一个简单的根据自己的利益进行统治，损害被统治者的利益？在关于如何维护各种类型政治结构的长篇讨论中，他所说的显然是另外一回事。他虽然强调公民需要根据政制进行教育，但他也注意到，按照对维护寡头政治有利的方式教育一个人，相当于教育他不要沉溺于奢侈，而是要公正地和体面地对待穷人（V. 9，1310a22—25；V. 8，1308a3—11）。换句话说，变态政体要得以维持，只能趋向正义。极端的例子是变态政体中最糟糕的僭主政治，那个遵循亚里士多德的建议来维护其权力的僭主，那个具有与政制相适应美德的僭主，到最后几乎让人认不出是僭主了。

> 具备了这一切之后，僭主的统治就必定变得高尚又令人欣羡，其原因在于，被统治的臣民变得更加良善了，他们没有受到贬抑或压制，也就不再以僭主为仇恨及畏惧的对象了；于是，僭主的统治就可以维持更长的时间。此外，僭主本人的性情也将陶冶得更加符合美德，至少是半具良善，或至少已经不是全恶而仅剩半恶了。（V. 11，1315b4—10）

所有这些都表明，在一个不正义的政体中，一个公民的美德也许不在于模仿该政体的非正义原则，但至少是在行为方式上，与一个真正正义的政体相吻合。当然，只要这些正义行为涉及的纯粹是为了维护自己的权力地位，这种政体还达不到真正的正义。[25]

如果这一点是正确的，那么真正的美德与变态政体下好公民的品德将无法调和——我们认为亚里士多德有时所持的观点[26]——的看法，就不是那么明显了。苏格拉底是因为他的美德而未能成为雅典好公民的吗？从下述情况看，肯定不是如此：359 我们可以不是一个善人，但可能是一个好公民，对此我们也许可以解释为：在一个不完美的政体中，对于好公民的要求，不像对一个善人的要求那么高。而随之而来的只能是：在一个不够完美的城邦中，如果做一个好公民，所需要的人格状态与真正的美

25　关于亚里士多德讨论维护变态政体的意图，以及他给这些政体的统治者所提出的建议的实质，目前有两种不同看法，见 Rowe 1977 (1991) and Irwin 1988：457—460。

26　Newman 1887—1902：III，155.

德是不一致的。亚里士多德确实建议,稳定要求那些担任职务的人对于现存政体采取友好态度(V. 3, 1303a14—20; V. 9, 1309a33—35)。如果这意味着公民需要相信他们城邦的政制是真正正义的,那么,对于那些具有完善美德的公民来说,由于他们把那些变态的安排视为变态和不公正的,不可能会这样认为。尽管如此,如亚里士多德设想的,那些智者会如此,他们很可能相信变革或者革命不会是答案,而政治稳定有它的价值,因为他本人的观点好像就是如此。因此,无论现存政体在绝对意义上是多么有缺陷,对于目前的安排,他们也许会有某种程度有限的感情。实际上,实践和政治智慧的实践,部分内容就是在现实环境中如何尽最大努力,做可能做的事情。

可是,如果一个变态政体下公民的美德,按照正常的理解,确实是模仿真正的正义,从而与真正的正义协调,那就会出现另外一个问题,而亚里士多德没有对此提供答案。[27]因为表面上看,至少乍一看如此,一个公民的美德,好像会和具体城邦的法律相冲突,因为实际存在的法律,其目标并不都是维护政制的。对亚里士多德来说,这个问题也许没有出现,纯粹是因为在谈到公民美德时,他所想到的主要是那些进行统治的公民,而非那些被统治和必须服从的公民。同样可能的是,他所以对此不置一词,因为关于其一般性质,他无话可说。

无论如何,有关个人美德和公民美德关系的讨论,肯定是再度强调了共同之善相对于个人之善所具有的重要性。只有在一个以共同之善为目标、且由一个具有实践智慧之人统治的城邦中,真正的美德,因此也就是真正的幸福,才能得到培育。在所有那些人们可以成为好公民、但不能成为善人的城邦中,都缺少了某种东西。柏拉图曾经假设,即使是在政治安排最好的城邦中,即使所有人作为公民都是完美的,但也不是所有公民都会成为具有充分美德的个人。亚里士多德认为,即使充分的道德美德不是对全体公民提出的要求,政体也可能是正宗的或者正义的,因为统治者的目标是全体的善,从而确保作为一个整体的城邦以城邦的适当目的为自己的目标,而那些进行统治的人,也不会不公正地对待处在非统治地位的公民。但并非所有的正义政体都是完美的,因为不是所有的公民都过着具有充分美德的生活。

360

5. 正义与城邦中的权力分配

在根据掌权者是否以共同之善还是仅仅他们自己的利益为目标而把所有政体大

27 Mulgan 1977: 57 and Robinson 1962 (1995): 14.

体划分为公正的和不公正的两类之后，亚里士多德继续讨论确定一个政体的其他特征以及谁掌握权力、担任官职的问题。对他来说，这是分配性正义问题。关于分配的麻烦问题总是和按价值比例分配物品时利用的正确价值标准有关。人们很容易说，那些具有同等价值的人应当获得同等分量的可分配物品，如亚里士多德注意到的，问题涉及的是：什么是同等价值。

变态政体不正确地处理这件事，亚里士多德花费了不少精力来解释为什么政体中最常见的民主政治和寡头政治——前者将权力赋予穷苦的多数，后者把权力赋予富有的少数——是错误的。

> 民主政治建立在这种平等观念之上，即在某一方面平等的人，要求在所有方面的无条件平等——一切公民都是同等的自由人，他们就认为在无条件的意义上也是人人平等；而寡头政治则建立在这种不平等的观念之上，即在某一方面不平等的人，便认为在所有方面自己也与人不平等（在财富方面他们与人不平等，便觉得在无条件的意义上也与人不平等）。（V. 1，1301a28—33）

这里的错误还被描述成仅仅提到一种正义的错误，或者说谈的仅仅是某种范围内的正义，却认为自己是在论述无条件的所有的正义（III. 9，1280a9—11；21—22）。这里的错误不在于他们相信，在有关各方认为存在平等或者不平等的地方，就存在真正的平等或者不平等，而在于他们认为，一种类型的平等或者不平等应该作为分配政治职务的标准，换句话说，就是把这种平等或者不平等作为与该问题唯一相关的方面。更重要的是，亚里士多德认为，两方都没有为自己暗含的要求：自由或者财富就是分配的标准提出任何论证。

> 最重要的一点这些人根本未谈。如果财产是人们结合成共同体时所为的目的，那么人们理应按财产的状况在共同体中享有其地位。所以，寡头政体的拥护者的主张——要是出一明那的人与出剩下的全部九十九明那的人平均享有这一百明那，事情就无公正可言了——似乎是有力的。（III. 9，1280a25—30）

361

在提出他们特殊的要求时，他们没有注意到共同体在决定谁应当统治被统治者时的目的和性质。

后来，亚里士多德又重复了这一论点，强调不是所有类型的平等或者不平等都可

以对政治权力提出合理的要求。如果任何东西都可以计算在内，那么我们就将陷入下述可笑的景况：那些个子高的、面容秀美的，也都有理由要求政治权力了。他随后提出了两个观点。一个是：不可能存在不同类型的、到处适用的优秀，因为如果人们要称量不同要求的分量时，需要某种与之协调的衡器。第二，人们可以适用的，只能是与争论有关的标准特征。只有对那些很会吹笛子的人来说，笛子才是合理的工具，但不应适用于那些漂亮的或者出身高贵的人，即使那些漂亮的、出身高贵的人比那个擅长吹笛子的人更加漂亮，或者出身更加高贵。"倘若在财富和出身方面的优势对于笛艺（*ergon*）起作用的话，也许应该另做考虑，然而这些有时根本没有用处。"（III. 12，1283a1—3）笛子的例子仅仅是说明，就善的分配来说，作为价值标准的那些特点，必须是与该类善的性质有着某种关系的。在某些方面，手头的这个例子太过简单化，因为笛艺不是那种由共同体分配的荣誉。因此，亚里士多德并没有像人们所期待的那样，或者像人们认为他会做的那样，[28]从中推论说，政治职务应当给予那些有统治才能的人，也就是那些有政治美德的人，因为他们具有统治能力。他所宣布的仅仅是：对政治统治的任何合理要求必须集中在作为城邦一部分的特征上。

> 在这些问题上，人们的要求必须参考城邦的政制才能提出。所以，只有良好的出身，自由人的身份和财富，才可以用作竞争官职的合理依据。因为担任官职的人必须是自由人和纳税人（因为一个城邦不能全由穷人构成，犹如不能全由奴隶构成一样）；可是，加入财富和自由是必需的条件，正直和军事[29]美德也就是不可缺少的要求，因为没有前两个条件，城邦就无法维持，没有后两个条件，城邦内就不可能安居乐业。（III. 12，1283a14—22）

362 这里不是说自由人、富人、有美德的人全都有平等分享荣誉的权利。由于他们之间的不协调性，这一点会被排除。尽管如此，他们都能够提出恰当的诉求，因为每一种人对于城邦的功能都有所贡献。对那些富有而又自由的人来说，除那种单纯的、常受批评的要求——仅仅因为自由上的平等，或者因为财富上的不平等，就让人可以提出合法的担任政治职务的要求——外，这是他们提出的一种非常不同的要求。它的道理在于，那些使自己成为城邦一个必要部分并因此为城邦的正常发挥作用做出了

28 Newman 1887—1902：I，250，Keyt 1991a：248；Irwin 1988：428.

29 绝大多数手稿如此，但有几部手稿用的是"政治的"。

贡献的人，让他们有权要求政治荣誉或者权威；[30]就城邦的目的是让人们生活幸福而言，那些有美德的人有最强有力的理由；就城邦的目的是过淳朴的生活，或者说就是要维持它自己来说，富人和自由人也有权提出自己的要求（III. 13，1283a23—26）。当然，由于城邦的目的不单纯是生活，所以有美德的人优于那些仅仅富有或者自由的人：

> 城邦是若干家庭和村庄的共同体，追求完美的、自足的生活。我们说，这就是幸福而高尚的生活。由此可以得出结论，政治共同体的确立应以高尚的行为为目标，而不是仅仅为了共同的生活。因此，凡是对城邦共同体有卓著贡献的人，与那些在出身方面同样是自由人或更加尊贵但是在政治美德方面却被人超出的人相比，理应在城邦中享有更加显赫的地位。（III. 9，1280b40—1281a8）

所以，构成价值或者优良标准的是美德，城邦中的政治职位，也正应根据美德加以分配。可是，有关适当类型要求的讨论也表明，如果一个城邦中没有任何具备美德之人，或者说此类人数量不足以填补政治职位，那么良好的生活就不是一个可实现的目标，富人和自由人就可以根据他们对高尚生活较小目标的贡献，提出自己合理的要求。

人们很可能认为，这就把这个问题解决了。关于价值标准应当是什么的问题，亚里士多德的回答，总的来说，也确实如此。可是，这里仍存在一个亚里士多德认为需要解决的疑难（*aporia*，III. 10，1281a11）。他认为，任何要求看起来可能都让人猜疑。在民主政治中，多数穷人拥有权威，而且利用它为自己牟利，使富有的少数处在不利地位。从合法的狭隘意义上说，这是正义的。但它几乎不可能是真正的正义，或者说是任何形式的美德，因为它肯定会毁灭城邦，而美德是不可能毁灭那本就是美德的事物的（III. 10，1281a19—20）。此外，这里所暗示的强者可以强迫弱者的原则，会证明僭主政治的合理性。即使把最初的情景倒过来，让少数富人统治多数穷人，情形也不会有任何不同。所有这些都纯粹是另一种攻击现存制度或者政制的方式，作

363

30　就自足来说，如果没有奴隶，或者某些能够从事诸如农业的人，就不可能有城邦存在。至于农业，在理想城邦中，亚里士多德认为应当是由奴隶从事的（VII. 9，1328b33—1329a2）。这是因为，他认为某些类型的工作与美德的充分发展、因此也就是幸福相排斥，所以在理想的情况下，亚里士多德并不允许仅有部分公民完全幸福的情况存在（VII. 9，1329a19—24）。由于拒绝承认所有对城邦的存在有贡献者都是城邦的一部分，亚里士多德巧妙但似是而非地回避了这个问题。

为不正宗的、不正义的政体，它们已经、而且是相当容易地就建立起来了。这里所强调的，是任何公正的分配必定是那种倾向于维护而不是毁灭城邦。它所引起的更大的困难是，由善人、体面的人（*epieikeis*）或者由一个最优秀的人统治，好像存在同样的问题。如果人口中同样的少数人，或者更糟糕的是，同一个人一直对所有事情享有权威，其他人无官可做，因此也就没有了荣誉（*atimoi*）。在某些部分，亚里士多德坚持说，那些根本没有权力的人将成为该政制的敌人，可以设想，这也就意味着安排中的不稳定，因此也是非正义的。[31]不稳定仅仅是不正义的标志之一，不是说它就构成了或者能够解释不正义。所以，问题是，在上述情况下，如果根据美德分配正义——在公正分配政治职务过程中，美德据称是价值的恰当标准——可能出现什么样的问题。

亚里士多德对这一疑难的解决，是一个形式精巧的论证，但对于一个拥有亚里士多德式辩证方法的人来说，这也许是自然的。

> 因为在多数人中，尽管并非人人都是贤良之辈，他们聚集在一起也有可能优于少数人。当然不是就每一个人而论，而是就集合体而论。好比由众人集资操办的宴席，较之由一个人出资的宴席为优一样。因为众人中的每一成员都具有部分美德与智力，当他们聚集到一起时，众人就仿佛成了一人，多手多足，兼具多种感觉，在习性和思想方面也是不拘一格。因此，多数人对音乐的评价要强于少数人，因为这个人懂一部分，那个人懂另一部分，合起来所有人就能懂所有部分。（III. 11，1281a42—1281b10）

364

如果许多个人所拥有的部分美德可以相互叠加在其他人的美德之上，超过了某一富有美德的个人的美德，那么就可以证明下述的结论：虽不允许他们中的任何个人担任官职，但可以允许该集团，作为一个集体参与议事和司法职能（III. 11，1281b31）。如果把美德作为分享政治职务的合理要求的根据，至少某些集团也许可以提出和那些富有美德者同样强烈的要求。因此，尽管美德是判别是否应当得到职务的标准，但在具体的城邦、具体的人民中解决问题时，美德本身的作用也许相当小。

---

31 让许多人缺乏荣誉而产生的非稳定性后果，在好几个地方都提到了。在 II. 2，1274a15—18 中，该观点曾被归于梭伦，而且在 III. 11，1281b28—30，它得到亚里士多德的明确赞许。在讨论公民间冲突（*stasis*）的第五卷中，他指出，让许多人缺少官职不可避免地伴随着不正义，是公民内部冲突发生的首要原因。见罗下文第十八章。

一小部分具备美德者的美德，在贵族政治下，尽管作为个人也许有资格进行统治，但它也许既会被大众的美德，也可能被某些特别杰出的个人超过（III. 13，1283b14—35）。

当然，仍然还有一些问题不清楚。美德所以是最强烈的理由，是因为它对之做出贡献的优良生活的目标，是比淳朴生活更加高尚的目标，财富和自由为之贡献的，就是后一种生活。在理想的城邦中，所有公民都将是具有美德的（而且要有足够的自由和美德）。在实际存在的城邦中，美德一般比较少见，并且不必然超过财富。因此，在实际生活中公正地分配职务要困难得多。具有美德的，不管他是个人，还是一个集团，也许会排在第一位，但此后应当怎么办仍是一个谜。亚里士多德已经做的，就是建议提出某种合理的诉求。但我们事先无法确定，在具体情况下，如果不事先考察具体的城邦和具体公民，无法确定怎样进行分配才公正。《政治学》随后各卷所探讨的，正是这个问题。

抛开应用亚里士多德原理时所遇到的麻烦和难题不论，到目前为止，应该弄清楚的还有：亚里士多德关于政治正义一贯而原创的概念问题。在让具有美德者掌权方面，他的理想城邦与柏拉图相像，但促使亚里士多德这样做的理由有着重要的差别。他批评了柏拉图只考虑作为一个整体的城邦、而忽视个人的幸福的观点，他无意于让政治职务的正义分配直接和作为一个整体的城邦顺利发挥作用直接挂钩。在履行重要的公民职能时，具备美德者会做得最好，因此在管理良好的城邦中发挥着有益作用。但由于它没有成为一个无可否认的事实，所以亚里士多德并没有为他们拥有政治权力进行论证。他把政治任务的分配变成了一种分配性正义，承认那些功能不仅仅是构成任何城邦生活联合功能的不同组成部分，政治职务，如从荷马时代以来都已经证明的那样，是一种荣誉，一种自然期待的社会的善。对这幅图景，亚里士多德重要的补充在于：他强调荣誉应当赋予那些值得得到它的人，并为决定荣誉的分配提供了一个理性的标准。在亚里士多德那里，政治结构的正义已经成为对公民个人是否公正的问题。

365

第十八章　亚里士多德论政制

克里斯托弗·罗

1. 导言:《政治学》的性质

在讨论亚里士多德政治思想的任何方面,特别是他关于政制的思想时,人们遇到的主要问题之一,就是《政治学》明显的无序状态。[1] 其中的某些不平衡之处,如它的重复,肯定是由于论证的相对松散和辩证法性质造成的;许诺对某些具体问题进行讨论,后来又省略了;突然的转折,也许是在相互对立的两个思考系列之间关注的问题发生变化的结果。但即使我们把所有这些都考虑进来,我们几乎仍不可避免地得出下述结论:至少其中某些较大部分不是那么协调。这个事实,用老套的形式表达,就是从 19 世纪开始,有人把现在的第七、八两卷放在现在的第三卷后面。[2] 第七卷和第八卷讨论的是"理想政制"。既然第三卷的末尾,如它现在的内容,许诺要进行理想政制的讨论,那我们就有很好的理由让这个许诺兑现。可是,这种简单的结论所造成的问题,像它引起的问题一样多,因为不仅在第四卷到第六卷中包含可以追溯到第三卷的内容,而且比第七卷和第八卷还多,而且如果把第四卷到第六卷放在第七卷和第八卷之后,远比放在第三卷后面更不协调。在这种情况下,我们所能说的最多是:在《政治学》某些不同的版本中,第七卷和第八卷曾经放在第三卷之后。

第二种方案,有时是和第一种结合起来的,是引入一个假设,称亚里士多德关于政治的思想有一个发展过程,从而解释文本中的某些不协调。根据这种假设的一个版本,[3] 第二卷、第三卷与第七卷、第八卷代表的是《政治学》早期的、乌托邦式的层

---

1 本章意在对这些问题进行新的探讨。令人感到鼓舞的是,它的结论在许多方面与 Kahn 1990 and Fortenbaugh 1991 得出的结论非常接近。

2 例如 Newman 1887—1902。

3 Jaeger 1948.

次，第四卷到第六卷则是"经验知识"的。果如此，则我们称为《政治学》的著作，是亚里士多德哲学生涯中不同阶段的一种不自然的拼合。据此得出的结论是：亚里士多德偏离了柏拉图关注理想政制的路线，而对直接与现实政治生活有关的内容更感兴趣。当他发出下述抱怨时："绝大多数就政制发表过著作的人，即使他们说得都非常好，也没有触及实际应用问题。"（*Pol*. IV. 1, 1288b35—37）据说就是想把他现在的态度与他自己早年的实践区分开。367

可是，在同一个语境中，亚里士多德本人清楚地表明，关于"绝对优良的"政制的写作与"实际用途"的讨论，不仅与政治哲学是相容的，而且应该把它们都视为政治哲学事务的组成部分。没有任何迹象表明，他认为实际用途会取代有关"绝对优良"政制的讨论。实际上，对亚里士多德来说，它们在理论上和实践中都是互补的，因为理想是作为判断实际存在政制的标准的。如我们将看到的，虽然如何准确地实现这个目标存在一些问题，但下述假设并不能解决这些问题。这个假设是：有关理想国家的构想首先产生，因为只有我们认为，它对思考实际的情况有益，否则关于理想的政治安排就没有意义了。

当然，后果也许仅仅是必须放弃所有现存制度，代之以其他安排。这好像就是柏拉图经常坚持的看法。他有关"理想政制"的描述，不管是《理想国》式的第一好的，还是《法律篇》中那样第二好的政制（第二城邦），都伴随着这样一个明确的建议：任何其他类型的安排（除非是某种或许接近最优良政制的类型）根本就不是政制。如果是那样的话，除非最优良的政制是由一系列马上可以施行的实际建议构成——事实上明显不是如此（即使是在第二好的城邦中，柏拉图也不曾有此意图），否则我们好像没有任何前进的方向。柏拉图也许为亚里士多德提供了足够的理由，使他得以发出那种概括性的抱怨，指责那些曾发表过关于政制理论的人说，他们没有说出任何"可以实际应用的内容"。可是，我们更宽容、同时也许更准确地解读《理想国》和《法律篇》后，会发现它们的意图不过是要提供模式，一种根据当时的情况，社会通过选择、修正和适应"理想"法律和制度来接近它们的模式。（虽然如此，从亚里士多德的立场看，那明显需要从头开始思考，因此可能仍然可以说它们"缺乏实际应用价值"。）如我们将看到的，亚里士多德本人的建议，部分可以看作是从这一过程明确推导出来的，只有一点例外，在他这里所涉及的将是对现存政制的改革。[4] 如果真是如此，那么《政治

4　在这个意义上，亚里士多德主张从我们现有的制度开始进行分析，在某种程度上，柏拉图并非如此。这是他们两人之间的重要区别。

368 学》的"经验"事实部分和某种形式的"乌托邦式"思考(虽然不是在第七卷和第八卷实际反映的那种)之间的联系,应当是非常密切的,关于该作年代学的和传记性的假设也就和该作无关了。也许只有一点需要解释:那些仍然不太协调的部分是怎样被缝合,或者说是被连接在一起的。

2. 亚里士多德与柏拉图

即使只是对《政治学》和柏拉图的《理想国》、《政治家篇》和《法律篇》进行粗略的比较,也足以显示亚里士多德的政治思想与柏拉图之间非常紧密的关系。这并非因为亚里士多德经常批评柏拉图(更多的时候是不点名的批评),也不是因为《政治学》中更伟大的计划好像部分来自他的先驱(见本章第一节);亚里士多德的各个论点,还有对具体主题的处理,好像都是在把柏拉图作为一个沉默的伙伴进行对话。在政制问题上,这一点比在任何其他问题上都更加真实。

在柏拉图最系统论述政制的论著即《政治家篇》中,政制被分成三个大类,每个大类又划分成两个亚类。城邦可以由一个人、几个人或者多数人统治,在每种情况下,掌握主权的机构或者遵守已经确立的法律,或者以他们碰巧每天认为最好的办法为基础进行运作。在不仅是缺乏理想的、有知识的政治家,而且还缺乏任何达成一系列一以贯之的系列法律程序时(因为任何此类程序必然都依赖知识),即使一个城邦选择根据法律进行统治,其基础也会非常不牢固;但总比下述选择要好,至少不是那么糟糕,那就是抛弃法律,根据掌权者的偏好或者性情来施政。

也许正是在《政治家篇》的语境中,亚里士多德在其《政治学》第四卷说了下面一段话。此前他已经说过,世界上有三种正宗政体,即君主政治、贵族政治和某种他称为或者说其他人称之为的"共和政治"(*politeia*),让人迷惑而且常常让人感到困惑的是,这个希腊语词被译成"constitution"。(关于第三种形式,我以非常传统的形式,暂时把它转写成 polity,在描述过它的主要特征后,我再对它的名称进行具体讨论。)这三种"正宗的"形式都有对应的"变态"(*parekbasis*)形式,对于后者的顺序,亚里士多德是这样安排的:

369 在这些变态的政体形式中,何者最劣、何者次之,一眼可见。第一种即最神圣的一种政体的变态形式必定是最恶劣的,君主政治要么是有名无实,要么是凭借其君王伟大而卓越的理性。因而僭主政治必定是最恶劣的政体,因为它离(真

正的）政制（换句话说，是离共和政体[5]）最远。其次恶劣的是寡头政体（因为寡头政体与贵族政体非常不同）；民主政治是最为温和的。事实上，我们的一位先驱也已经表达过同样的看法，但所根据的标准不同。他的判断是，如果它们全都是温和与合理的（*epieikēs*）——我的意思是说，如果存在好的寡头政治，或者其他类型的好的榜样，那么民主政治是最恶劣的，如果它们全都恶劣，那么民主政治就是最好的。但我们的观点是，这些政制（这里亚里士多德说的好像主要是寡头政治和民主政治）全都是错误的，那么要说一种寡头政治比另一种好就不合适了，而只能说一种不如另一种坏。（IV. 2，1289a38—b11）

这不是第一次，但也不是最后一次，亚里士多德对柏拉图（他肯定是亚里士多德此处所说的先驱）的理解不完全准确，因为柏拉图在对各种政制进行比较时，虽然确实使用了“最优秀的”以及“最恶劣的”之类术语，但他对亚里士多德称为“变态政体”的看法，在本质上和亚里士多德是一样的：它们都是“帮派国家”而非“政制”。[6] 无论如何，亚里士多德识别出三种“正宗”政体，是一个新的起点。

就柏拉图的《政治家篇》来说，唯一值得提及其名称的政制是由一个具备知识的人进行统治的，此人是一个理想的国王或者政治家。这会和我们通常的、立宪的君主政治同名，但相当不同。当然，君主政治本身和僭主政治也不同，因为按照设想，后者是没有法律的统治。由几个人严格按照已经确立的法律进行统治的政体被称为“贵族政治”。如果它无视法律，它就是纯粹的“寡头政治”（虽然事实上两者明显都属于那种由少数富人进行统治的类型）。在“由多数人统治”的两种类型之间，也就是说，一种是法律在统治，另一种是不根据法律进行统治，根本没有名称上的区别，两者都被称为“民主政治”。既然除了理想的君主政体之外，所有这六种政体都是为了统治者的利益进行统治（柏拉图的意思是把它们称为“帮派国家”，或者是 *stasiōteiai*），亚里士多德实际上是把它们各自组成一对，并把它们与他的三种“正宗”政体进行对比，而它们所以“正宗”，恰恰是因为它们所做的，是人们认为这些政体应当做的。“如果一个城邦是一种共同体（一种 *koinōnia*，一种其成员之间有着某种共同或者共享事 370

5　Sinclair 1962 (1981)就是如此处理的，桑德斯在对辛克莱著作的修订中也是如此，尽管我们并不清楚他的论点是否能够证明这个结论的合理性。

6　关于把君主制、寡头政治和民主政治不那么模糊地划分成好的和坏的形式的看法，见 Isocrates，*Panathenaicus* 130—133。一种“好的”政体，不管是哪种类型，都是最优秀的人在进行统治，目标是有利于整个城邦而不是他们自己的私利（参见 *On the Peace*，91）。

物[*koinon*]的集体)，如果在一种政体中公民们共同分享(又是 *koinōnia*)……”(III. 3，1276b1—2)亚里士多德明确地服膺于这两个假设，因为它们为他的“变态形式”观念提供了基础。

> 显而易见，种种政体都应以公民共同的利益为出发点，正宗的政体会以纯粹的正义原则为依据，而仅仅着眼于统治者利益的政体全部都是错误的或是正宗政体的蜕变，因为它们奉行独裁专制，然而城邦正是由自由人组成的共同体。[7](III. 6，1279a17—27)

预备性讨论以官职安排以及某些人如何喜欢霸着官职不放的讨论结束，因为官职可以带来利益。所以如此安排，是因为，借用亚里士多德的表述，政体是“关于职司的安排”(例如 IV. 2，1289a15—16)，一种“变态”政体对“职司”(包括人民大会和法庭)的安排、使用不会是为了全体公民的善，相反，那种被称为共和政体的特殊政体形式，会恰当地利用各种职务。

总的来说，亚里士多德对六种政体类型的新式划分感到满意，第三卷到第六卷主要是围绕着它建立的。但如我们很快将看到的，这种划分相当粗略和整齐，事实上，寡头政治和民主政治都还有许多变异，其中的一些接近(“所谓的”)贵族政治和共和政体。此外，共和政体常被描述为民主政治和寡头政治的混合体。另一个问题是，如果有这么个地方的话，那么(绝对)理想政体究竟适合哪个地方？有时它好像被等同于君主政治和贵族政治(见 III. 18，1288a32—b2；IV. 2，1289a31—33；IV. 2，1290a24—28)，可是，第七卷和第八卷描述的政体又不能马上和它们中的任何一种等同起来，因为它既不是一个人的统治，也不是几个人的统治。这种“理想政体”也不可能和共和政体是一个概念，因为它就像君主政治和贵族政治一样，根据个人的优秀程度分配职务，而共和政体不会这样做。但那意味着，在“正宗”政体的前两种和第三种之间存在巨大的差别。亚里士多德好像意识到这一点：

371

> 现在我们仍然要讨论的是被称为共和政体和僭主政治的两种政体。虽然

7　因此，一种“正宗”政体也就是一种公正政体。但它之公正，只是因为它不把自由和平等的人(1279b8—13)，因此也就是有资格参与政体的人，作为奴隶对待，而且不会是为了主人的利益对他们进行统治(1278a32—37)。但是问题是，谁应当是共同体享有充分权利的成员？在第七卷和第八卷讨论理想政体的语境中，亚里士多德对这个问题的回答，是重新引入某种形式的专制主义(特别参见 VII.8，以及本章下文第七节)。

我们刚刚讨论过的共和政体和贵族政治都非变态政体，但我们已经（和僭主政治一道）讨论过共和政体了，因为严格地说，所有这些政体与最正宗的政体比较，都有欠缺，所以，它们也就和这些（即变态政体本身）同等看待了，（同时）这些（变态政体形式）是它们的变态形式（就它们是“正宗”而言）。（IV. 8，1293b22—26）

所以，从另一个角度看，共和政体实际上可以归于“变态政体”之列。那么我们直接的任务，就是理解同一种事物，如何得到了明显相反的两种描述？[8]

3. 君主政治、贵族政治和共和政体

我们进行分析的出发点是，广义界定为“由多数人进行统治、但考虑全体公民利益”的共和政体既像又不像其他两种“正宗”政体。它之与它们相像，是因为它们理所应当地关注共同的善（而且实际上实现了善），所以不像它们是因为它主要不是根据优点或者“美德”来分配职司。例如，亚里士多德把共和政体和“重装步兵”政体联系起来。所谓重装步兵政体，是指那种把公民权局限于那些有资财提供把自己作为重装步兵装备起来的人中（II. 6，1265b26—29；III. 7，1279a37—b4；III. 17，1288a12—15）。这个标准，即使我们认为士兵、重装步兵具有一种具体的美德，即勇敢，那也只和财富而不是任何其他类型的美德相关（参见 IV. 7，1293b7—12）。（我们也许可以把第三卷第七章的这一段与诸如第四卷第七章 1293b20—21 进行比较，第三卷第七章确实提到在富人中分配职务时应根据优点［美德：*arete*］，但即使在这里，也是财产，而不是美德，是主要的标准，因为它决定了公民权本身。）如果共和政体真像亚里士多德多次重申的那样，应当被作为寡头政治和民主政治的“混合物”对待，那同样的结论甚至更加直接就可得出，因为如果如此，那么它的基本特征将是对富人和穷人的要求与利益进行平衡。

在共和政体和其他两种所谓的“正宗政体”之间，这绝对是一个关键性的区别，因为美德或者优秀进入了亚里士多德关于城邦——关键的政治单位——的叙述中。如他在《政治学》几乎是一开头（I. 2，1252b29—30）就说过的，“城邦的产生是由于生活的发展（就是说，以使公民能够生存下来），而其实际的存在却是为了优良的生活。”而 372

8　关于这个问题及其有关的回答，参见 Fortenbaugh 1991：235—237。

优良的生活(如他在第四卷第十一章提醒我们注意的)是如《伦理学》所描述的那种亚里士多德式美德的生活。绝对理想的政体,如第七卷和第八卷所述,不仅根据美德的程度分配职司,而且实际上是把在公民中创造美德作为城邦目标的。如我们将看到的,君主政治和贵族政治,当它们出现在"正宗"政体的名单中时,就它们拥有相关特征(根据优点分配权力,对公民素质及其生活质量的系统关注)而言,最终可能仅仅被作为绝对理想政体的一个类型。而共和政体正好相反,通常(如我们已经注意到的,不会总是如此)都不具有上述特征,因此与理想政体比较"有欠缺"。正是基于这个理由,第四卷第八章宣布,它是一种"变态"形式("严格地说,所有这些政体与最正宗的政体比较都有欠缺,所以它们都被视为变态形式……")。

可是,从另一个角度看,共和政体同时又是一种"正宗"政体,恰恰是因为它"考虑的是共同的利益"。政治共同体的目标(或称 *telos*)是美德式的生活,而根据亚里士多德一个著名的原则,正是一个事物的目标界定着它的本质。就共和政体达不到政治共同体的目标来说,它不会成为一个真正的政治共同体(或者说将会成为"变态政体",用该词的希腊语字面意思说,是 *parekbasis*:即它向着适当的目标进军,但走上了歪路)。但是亚里士多德不愿承认这一点(在第四卷第八章中,他坚定地宣布,即使有那种情况,"严格地说",或者说"实际上",那它也不是一种变态形式),犹如在《伦理学》中,他没有承认,最具人类特征的生物不是真正的人,因为甚至在它们能够成为人的时候,它们也没有实现人的"目的"。就这件事来说,它有把政治科学变成纯粹理论科学的危险,如他在第四卷开头所说,他想说出某些实际而有用的东西。但是,如果说一个共和政体所"考虑的"目标真是共同的利益(III. 6, 1279a17—18),那么它就和"最正宗的"政体重合了。在某种意义上甚至可以说,它与理想政体有着同样的目标("共同的利益"),而此前人们纯粹就是弄错了。(同样的,在个人的层面上,所有人

373 都期望真正善的东西,虽然我们绝大多数人满足于表面上的善。)在这个意义上,城邦与取得"善的生活"的一致——因此也就是作为其组织形式的政体的一致——就变成了一个限制性案例,而真正的"变态"形式只是指那些根本没有实现共同体理想的政体。

因此,一种有"缺陷"的政体,也可能是"正宗"政体。君主政治和贵族政治根本就没有缺陷,但它们仅仅是在非常罕见的情况下兴起或者被适当创造出来的:

> 我们首先应当论定什么性质的社会(环境)分别适合于君主政治、贵族政治和共和政体。适于君主政治的社会应该是那里的民族或者人口(希腊语用的是

> *plēthos*，它的本义是不确定的多数，这里译成人口）自然地产生了（*phērein*）[9] 独一无二的政治领袖，[10] 其才德足以当政治领袖而莫可与争。适于贵族政治的人群（*plēthos*）应该是那里自然地产生了（*pherein*）若干政治才德优异的好人（*plēthos*），而又有乐于以自由人身份受贵族之辈统治的民众。适于共和政体的人群（*plēthos*）应该是那里自然地存在着一批（*plēthos*）这样的公民（有一种手稿读法不同，称"胜任战争的民众"），那里在小康阶级之间按照各人的价值分配政治职司，他们在这样的制度中既能统治，也能被统治。所以，当产生了这样一个家族，或者某一个远超出众人的个人拥有杰出的美德，以至超过了所有其他人的美德（也就是说，超过所有其他人美德的总和[11]）时，这个家族就应被赋予王权，374 对其他所有人享有主权，而这个人就应该是国王……（III. 17，1288a6—15）

这段话构成了下述问题有关长篇讨论的一个附件，这个问题是：一个杰出的人代替法律进行统治是否有理由。虽然整个语境强烈地让人回想起柏拉图《政治家篇》中同样的讨论，而且很大程度上可能就发端于那里，但亚里士多德论证的语气和结果都相当不同。

这是一个高度辩证的论证，一会儿把问题放在这一边，一会儿放在另外一边。可是，其中有两点是清楚的。第一，从他把城邦视为平等者共同体的立场出发，亚里士多德是从一般角度考虑理想君主政治观念的。[12] 从这样一个立场出发，我们甚至可以认为，甚至对"正宗"政体，也就是那种"考虑共同的善"（III.1，1284b3—7）的政体来

---

9 有关本处该动词的翻译，见 Newman 1887—1902：I. 290。总体上看，这一段存在严重的问题，某些注释家且对此感到绝望（见诸如 Schütrumpf 1991），但似乎仍有可能理解其意义。

10 也就是说，拥有杰出美德，从而使他们具有统治（作为君主）的资格，参见 III. 13，1284b25—34，IV. 2，1289b1。"政治"领袖，或者统治的意思，可以设想，是指把臣民作为自由人而不是奴隶对待（见本章注释 7）。这里显然不涉及"轮番进行统治和被统治"的问题（见斯科菲尔德前文第十五章，原书第 318—319 页）。"自然地产生"了国王家庭的"那类人"也许是这样一个家庭，在那里美德能力的分配永远是不平等的（参见 III. 18，1288a39—b2）。在"贵族"一类的人中也是同样的情况。但两类人明显必定也具备美德，见下文。

11 III.11 提出了一个人的美德超过所有其他人美德总和的问题，而且肯定是亚里士多德心目中所想的那个人，因为亚里士多德刚刚才说（1287b41—1288a5）：如果君主仅仅比他的臣民更优秀（在美德上超过他们，见下文），那么君主制就"既不正义，也不合宜"。这种解释好像得到了 1288a26—28 的证实，那里否认了下述可能性：因为"从本性上说，部分不会超过全体，说某一个人超出到这种程度，所指就是这种情况（即如果他是被任何其他人统治的话），那么这个杰出的个人仅能分享统治权"。

12 这种典型的亚里士多德式观察，和 III.11（见前一注释）有关非专家观点表面的有效性合起来，使人们理解了"对亚里士多德来说，寻求一种承认共同'讨论'而非'专业技能'的哲学构成了我们政治的实质"命题的含义（Newell 1991：191 引 Beiner 1983 and Gadamer 1975），关于君主政体对这一观点的冲击，结果不像纽威尔所认为的那么严重。

说，这个杰出的个人就是有问题的。[13] 从柏拉图把理想的国王或者政治家作为解决所有政治问题的药方(尽管只是在理论层次上)来说，这是太过分了。因此，亚里士多德有关君主政体讨论的主要结论，就在我们前面刚摘引的那段之前：

> 上述种种已足够证明，凡由同样而平等的分子组成的团体，以一人统治大众的制度就一定不适宜，也一定不合乎正义——无论这种统治原来有法律为根据，或者竟没有法律，而以一人的号令为法律，无论这一人为善人而统治善人的城邦，或者为恶人而统治恶人的城邦，这种制度都属不宜并且不合乎正义；这一人的品德倘使不在某种程度上具有特殊优胜的性质，他就不应该凭一般的长处独擅政权。* (1287b41—1288a5)

也就是说，在正常情况下，君主制不是一种好制度，因为在正常情况下，所涉及的都是那些可以被称为“相似和平等的人”，而不管他们道德水平如何(“无论他是以一个善人统治善人，还是他或者他们都非善类”)。1288a6—15 接着解释了“在某种程度上”(“这一人的品德倘使不在某种程度上具有特殊优胜的性质”，尽管在 1288a6 亚里士多德声称，他在以前已经解释过“在某种程度上”了)。将来也许会有(特殊的)人群适合君主政治和贵族政治，在这种情况下，假如真有那么一个非常杰出，以至于超过了所有其他人的人，那美德就应该赋予这个领袖。臣民本身也应是有美德的，或者说是倾向于那种“最崇高的生活”，即美德的生活的(1288a36—37)。[14] 这也许就是使他们“能够被其他人统治”而且是正当统治的原因。[15] 属于此一类型的臣民意味着：就他们来说，君主政治和贵族政治是“适宜”的，而且对亚里士多德有关君主政治和贵族政治乃最优良政体的论述来说，也具有本质意义，因为最优良的政体肯定是那种有利于最优良生活的(见诸如 VII.1)。但适宜于君主政治和贵族政治的条件是在一个或者更多的人中存在一种相当特殊的美德，否则，那就是不公正。(仅仅比其他人优秀

13　我们不清楚的是，既然所有这些都涉及罕见的个人，那么它又怎可能成为君主政体或者贵族政体的敌人？可以设想，亚里士多德的意思不过是说，这样的个人，即使对那些实际上确实“考虑到共同的善”的政体来说，一般也是有问题的。但我将论证，无论如何，如第三卷描述的那样，在亚里士多德的纲领中，君主政治和贵族政治最终都仅具有微不足道的重要性。

*　吴寿彭译文，第 172 页。——中译者

14　这里我参照的是另一个有问题的句子，但至少这一部分本身是清楚的。

15　该说明只是在谈到“贵族政治”下的人民时明确谈到(1288a11—12)，但可以设想，它也适用于“君主政治”下的人民。整个语境暗示，贵族政治是君主政治的一个变异，只是其统治者由原来的一个人变成了多人(几个人)。

还不够，因为对分配权力来说，还有其他可以与之竞争的标准。可是，神似的美德不可能有竞争者。）

这样我们就触及第三卷后半部分整个语境中第二个重要的看法，实际上是第一个观点的某种推论。[16]至少从第三卷第十一章开始，亚里士多德对理想君主制条件的描述，好像是因为他接受下述结论的结果：对一个具有（绝对）美德的人来说，由他进行统治，而不让他服从那些比他低等的人统治（第三卷第十七章重申了这一看法，见1288a19—28），尽管他的主要结论是，在绝大多数条件下，君主政治不是正确选择。如我们已经看到的，他与柏拉图不同，并不把君主政治作为一种令人期待的政体。他为什么更青睐那种一个人绝对比任何其他人要杰出的形势，实际上并不清楚。毋宁说，我们期待他的，作为一种理想，应当是每个人都尽可能地优秀（当然，在第三卷第十八章中，这个观念是描写君主政治和贵族政治最后一部分的基础）。[17]柏拉图倾向于理想君主政治的理由在于他对专业知识的需要，而且他坚称，这种专业知识是很少见的（因此，如果我们能找到一个具有这种专业知识的人的话，那是非常幸运的，更不用说一批人了）。相反，对亚里士多德来说，如果在统治中真的存在一种可以称为专 376 业知识的东西，在理想的情况下，它应该从美德派生出来（例如在第四卷第十三章中，拥有杰出的美德是和拥有同样杰出的“政治能力”是相匹配的，见1284a6—7，9—10）。[18]既然至少从原则上说，美德是所有人的目标，那么一个类似鹤立鸡群的个人的出现，甚至可以认为是其他人失败的标志。但无论如何，亚里士多德进行讨论的最终结果是毋庸置疑的：如果这么个人真的出现的话，那么他就应该获得主权，否则君主政治就既不适宜，也不让人期待了。[19]

显然，在现实生活中，虽然有大量所谓的“贵族政治”，却没有发现君主政治或者贵族政治的例证：

16　见前页。

17　1288a36—37：“一些人善于受治，另一些人善于统治，以人类最崇高的生活为目标。”

18　参见《尼可马可伦理学》VI.8，斯科菲尔德在前文第十五章，原书第311页曾经引用，另见《政治学》III.4—5。这里所设想的“统治技艺”和柏拉图主张的颇为不同，甚至和《政治家篇》设想的以哲学知识为基础的统治技艺明显不同。亚里士多德式的美德基于教育、熏陶和预见力的发展。政治专业知识可以是像亚里士多德那样的一个理论家的知识，向那些管理实际事务的人提供建议。他的理解——如果亚里士多德的观点一贯的话——应当是模仿理想政治家所具有的部分知识。关于这个问题的进一步论述，见Hutchinson 1988：40—49，Newell 1991：199—200；关于这一问题最广泛的讨论，见Leszl 1989。

19　关于这里提出的结论对亚里士多德第七卷和第八卷中把君主政治和贵族政治作为“理想政体”论述的影响，见本章第六节。

> 我们还得承认，有些政体的确不同于寡头政体和所谓共和政体，并且被称为贵族政体。有一种政体，职司的选任不仅以财富为依据，还需以品德为依据。这样的政体，既同上述两类各有所不同，人们也就称作贵族政体。于此适用这个名词，实际上也未尝不可。在这里，善德总是存在的；有些城邦并未明白规定善德为社会生活的目的，然而就在这些城邦中，我们仍然可找到品德高尚而且著有令名的人物，行为谨慎而有理性(*epieikeis*)……(亚里士多德提出了例证，一是迦太基那样的政府，同时注意到财富、才德和平民三项因素；还有斯巴达，同时兼顾才德和平民多数两项因素。)我们这里就把这两种贵族政体依次列于第一种即最好的贵族政体(可以设想，还有君主政体)之后。此外，我们还得附加一个品种(第三种)，那是所谓共和政体的一个变态形式，具有显著的寡头主义倾向的一种政体。(IV. 7, 1293b6—21)

第三卷第十七章出现的共和政体即“重装步兵”政体，[20] 即使与第四卷第十一章引入的“中产阶级”政体不是完全相同，至少在许多方面与它相似，这种政体可能是一般类型的理想化形式。但是，现实中存在着与这种理想类型接近的政体，肯定是不会377 有疑问的(我们引用的上一段证实，存在着此类共和政体的“变异”形式)。因此，在“正宗”政体的名单上，有一种可以实现的类型，以及两种如何有可能实现，但起码是更加遥远的类型。但是，具有美德的国家，无论受一个人还是几个人控制(甚至如在第七卷和第八卷中那样，由多数人控制)，仍然是一种模仿对象，从而提醒亚里士多德的读者们注意一个城邦可能怎样，在一种更有利的条件下又可能怎样。此外，不同类型之间的界限又可以相互渗透，如在“所谓的贵族政治”中出现的那样，因此，尽管有下述事实存在：实现绝对优良政体所需要的条件非人力能够控制，仍使得该提示非常有意义。将“贵族政治”因素引入现存政体中，毕竟是在普通城邦和立法家的能力范围之内，所以，无论程度多么有限，人们都能识别出亚里士多德所说的(几乎)绝对美德的要求。

第二卷亚里士多德讨论柏拉图《法律篇》的一段，从一个小方面证明，他的思想正是以这样的方式思考问题的：

---

20 见前文，原书第371页。

整个的安排既不是民主政治，也不是寡头政治，而是一种介于两者之间的政体，他们称之为“共和政治”。这种政体中的公民以具有重装步兵资格的人为限。倘若作为大多数城邦可以采用的制度而言，那是没有谬误的，但他（柏拉图）把它作为仅次于他所初拟的理想城邦，这就不相宜了。如果仍从理想的高尚处立法，那么人们也许宁愿采取斯巴达的政体或其他较接近于贵族政体的形式。（II. 6，1265b26—33）

这样来论述柏拉图，显得比平常更具有骑士风度，因为《法律篇》的绝大多数内容所描述的，正是亚里士多德本人希望称为贵族政治的特色，也就是说，一个建立在公民美德或者训练公民趋向美德的制度（由于《政治学》第七卷和第八卷与《法律篇》非常接近，因此两者间的相似不可能是偶然的，而他本人肯定知道这一点）。更重要的是，柏拉图专门就《法律篇》的政体与斯巴达人的政体进行了比较，认为《法律篇》的政体更加优良。可是，亚里士多德希望强调的也非常明白：“共和政治”并不必然限制立法家的雄心。考虑到这样一种研究方法，以及他随时准备进行辩证的讨论，《政治学》中把经验事实、空想式的和理想的政体进行独特混合——特别是在前面各卷中——的做法就完全可以理解了。例如，正是对有关对政治权力要求问题的讨论，引出了关于单一的、神灵似的个人这个特殊问题；而它又导向那种看似以经验事实为基础的对君主政体的讨论，但实际上包含着理想国王以及历史上存在的各种类型的君主政治的讨论。 378

4. 混合的和“变态的”政体

共和政体所以是“正宗”，是因为它忠实于一个共同体的理念。但如我们已经指出的，一种正宗政体同时也是正义的，“因此明显的是，依据绝对公正的原则来判断，所有那些以共同利益为念的政体都是正宗政体……”（III. 6，1279a17—19）在这里，“绝对的”正义是与那些在“变态政体”中见到的具体的、错误的正义观念对比而言的，第三卷第十七章、第十八章出现的同类正义要求是：如果人们在某一个共同体中发现一个绝对杰出的家庭或者个人，那他们就应当获得该共同体的王权。

但这不仅仅是（正义）问题。在建立任何一类政体时——无论其为贵族政治或者寡头政治，又或为民主政治——都是各自合乎正义的；（根据尚优原则，各种

政体虽各异其要求政权的立场，却各有其片面的优胜，以为正义的依据）……（III. 18，1288a19—24）

这里回溯到了第三卷第十三章1283a23—29的一段：

如果城邦需要大家贡献的只以有助于城邦的存在为限，则上述各要素，或至少其中的某些要素，就确实可认为是分配职司和荣誉的正当依据；但照我们前面所述及的，城邦还应该计及优良的生活而要求大家都具有文化和善德，那么这两者都应该是最正当的依据。另一方面，依我们的立论，人们凡是有一项，而且只有一项与人相等者就不该（像民主派那样）要求享有各项事物的同等权利，凡是只有一项较优者也不应该（像寡头派那样）要求对各项事物都享有较优的权力——我们确认遵循这类原则而创制立法的一切政体（也就是说，所有那些完全根据这种方式确立平等和不平等的政体）都是变态政体。

这里让我们特别注意民主政治和寡头政治，所以特别提到民主派，是他们认为，因为他们在一个方面平等（他们像所有其他人一样是自由人），所以他们在各个方面都是平等的；所以特别提到寡头派，是他们认为，因为他们在一个方面（财富）不平等，所以他们在所有方面都不平等——他们高人一等。因此，民主派宣称对职司和荣誉有平等的权利，而寡头派宣称权利“不应平等”。亚里士多德认为，两方在某种程度上都是既正确，又错误，因为正义是平等，但仅仅是对那些应当得到平等的人而言；正义又是不平等，但仅仅是对那些应当得到不平等对待的人而言，因为在某些有关的方面，他们更加优秀（III. 9）。

因此，民主派和寡头派关于正义的概念无法调和。像他之前的柏拉图一样，亚里士多德认为这两种政体处在对立的两极。但如果情况如此，那么它们之间的区别就不可能像其名称所显示的，是一个实行多数人的统治，另一个实行少数人的统治。实际上，亚里士多德走得如此之远，以至于他认为，最终的数量和正义与否没有任何关系，只是“寡头政治”经常和少数人的统治联系在一起，而“民主政治”常常和多数人的统治联系在一起。在第三卷第八章中（在第四卷第四章重申了此点），他的结论是：如果我们要找到寡头政治的真正本质，那就是在那里，富人掌握权力；而民主政治的实质是穷人掌握政权。因为绝大多数政体都是这种或那种形式的民主政治或者寡头政治（IV. 11，1296a22—23），以至于人们把所有政体不是归于这一类，就是归于那一

类，把贵族政治作为某种形式的寡头政治，把共和政治作为某种形式的民主政治，"犹如在各种方向的风中，西风可以看作是北风的偏转，东风可以看作是南风的偏转一样。"(IV. 3, 1290a18—19)所以在分析实际存在的政体时，亚里士多德的这个立场具有实质性意义。在我们的生活中，总是存在着富人和穷人，他们之间的区别难以磨灭(人们不可能既贫穷，又富有)，因此产生一种自然的倾向，认为各个地方的情况基本都是这样(IV. 4, 1291b2—13)。亚里士多德拒绝了这种倾向：

> 关于政体方面的这种观念虽然颇为时髦，我们仍然认为我们前面曾经述及的分类较为良好而切实，照我们的分类，政体当以一种或两种为正宗，[21]所有其他政体则为这些理想政体——有些是良好的混合性和谐(显然是指共和政体)，以及理想政体的其他形式——的变态。这些(变态政体)中，当它们过于严厉和专制时，会成为寡头政治，当它们缓和而温和时，则成为民主政治。(IV. 3, 1290a24—28)

这段松散而费解的文字引入了亚里士多德的核心观念之一——把混合政体作为解决政治问题的一个方法。[22]"良好的混合性和谐"既可以是共和政体本身，也可以是与之有关的"所谓的贵族政治"。如我们已经指出的，在另外的地方，它们被作为良好的混合体，而且可能优于共和政体。与这种"和谐"相对立的，是两种变态形式——寡头政治和民主政治，它们本质上都具有片面性。一个，打个比喻说，是把弦绷得过紧，另一个则失之太松(比喻本身明显多少有些松散，但能达到目的)。寡头的统治倾向于"专制"和压迫，可以想象，是对人口的其余部分而言；而民主政治过于松弛，所表达的是民主派对"自由"观念的一种解释——自由就是"随心所欲地生活"(VI. 2, 1317b11—17)。亚里士多德认为，两种选择都是不可容忍的，因为它们都与"绝对的"或者无限的正义相对立，而对人类社会来说，正义是基本的。[23]考虑到在任何确定的情况下，有关政体的选择必然因为人口的素质而不可避免地受到限制，那么就总是会出现寡头政治，特别是民主政治(随人口的增长而变化，见 III. 15, 1286b20—22)，

380

21　在这里，人们也许会认为，"共和政体"本身就被视为一种"变态"政体(见本章第二节)。在本书中，君主政治和贵族政治第一次没有放在一起讨论(本章第三节)。

22　这一观念支配着第四卷到第六卷的许多论点，那里讨论的是政体的分类，政体变革的原因以及阻止变革发生的可能方法。详见下文。

23　请特别注意 I. 2, 1253a29—39。

但是，所有这些都可以变成更加温和、更加具有混合性的形式。

要完成这样一个工作，需要把民主政治与寡头政治的制度结合起来，或者是反过来，把寡头政治与民主政治结合起来。例如，在民主制度下，关于政治问题的议事和决策职能是被赋予全体公民的，但在寡头政治下，则仅仅属于某些人，但是，

> 当某些公民控制着某些事情（不是所有的事情）时，例如，当所有公民决定战争、和平与检查官员的职责时，当具体的任职者控制着所有其他事情，而且这些官员是根据抽签选举的（有一个编者把它改成：是选举但不是抽签产生的，似乎更好理解）的时候，那么这种政体就是贵族政治（或者按照另一种手稿的读法，"那么它就是一种贵族政治或者共和政治"）。如果那些控制着某些事务的人由选举产生，那些控制着其他事务的官员由抽签产生——那些抽签产生者或者是直接抽签产生，或者从预先选出的候选人中产生，或者说决定权被授予某个联合机构，其中有些由选举产生，有些则由抽签产生，那其中的某些特征就属于贵族政治（特别是选举，因为选举的前提是以优点为基础），其他（指那些把不同安排混合起来的做法）则属于共和政治本身。（IV. 4，1298b5—11）

这种适当混合所产生的，是对"混合良好的协调"的无限接近，而后者就是共和政治或者（所谓的）贵族政治。

381　所有这些讨论，都属于《政治学》中从理论主导问题转向更富实践意义问题的部分（第四卷到第六卷，常被称为"经验事实"的部分[24]）。在第四卷第二章末尾，亚里士多德提出了自己的纲领：

> 考虑到民主政治和寡头政治都存在不止一种类型，我们首先应该区分到底存在多少种不同的政体。然后（我们必须考虑）哪一个是最会被人们接受（或者说"最易接受"），在理想政体之后，哪一种最值得人们选取。此外还要讨论，是否另有什么政体可能是贵族政治，而且组建得优良合理，并且适合绝大多数城邦的情况。再其次需要讨论，在其他各种政体中，哪些人适合选取哪种政体（对于某些人来说，民主政治比寡头政治更为急需，而另一些人可能会有与之相反的迫切

24　参见原书第366—368页和斯科菲尔德前文第十五章的论述。如我已经指出的，如果我们认为，理想所暗示的是与其他（"乌托邦"）部分的绝对对比，那理想就是误导。关于第四卷到第六卷的内容实际是以经验研究为基础而非理论的进一步应用（见下一段）的看法，也存在很大的问题。

> 要求)。在此之后,我们要考察,人们要建立自己所向往的各类政体,也就是说,各种不同的民主政治以及寡头政治。最后……在尽可能地概述了以上所有问题之后,我们还要一一指明,就共同的情况或者就个别的情形而论,各种政体是如何毁灭和如何保存的,导致它们毁灭或者保存的最主要原因是什么。(IV. 2, 1289b12—26)

最“普通”或者说是最“易接受”的类型可能是共和政治。因为有关把民主政治和寡头政治不同因素混合起来的讨论,好像正是在第二个问题(最普通的政体)项下进行的。作为一个整体,亚里士多德是打算讨论某些“有实际应用价值”的东西,而不仅仅是谈论人们能设想出来的最优良政体(IV. 1, 1288b35—39),有关内容我们在第一节已经摘引了一部分。

在结束本章目前部分的讨论时,我建议我们应该考问一下有关“绝对理想的政体”与亚里士多德所谓的新的、更实际问题之间的准确关系,特别是它和“最易接受的”政体之间的关系,这种关系,[25]按照亚里士多德的设想,是存在的。可是,我们首先还要就第四卷到第六卷的内容多说几句,而且直接讨论它们的内容。第四卷本质 382 上是详尽讨论政体的具体分类,但它本身已经滑到有关政体的毁灭和维持上去了。第五卷直接拾起了政体分类问题,既涉及一般的术语,也涉及具体的类型:民主政治、寡头政治,而且让人吃惊的是,还有僭主政治。[26]第六卷本质上是对前两卷所论问题的继续和发展,特别是有关民主政治和寡头政治的问题。亚里士多德在第四卷开头所提出的大纲,也许让我们期待第五卷和第六卷会对现实存在的、活生生的国家,或许还包括修昔底德著作中出现的国家类型进行病理学的分析。果如此,我们很可能会失望的。虽然两卷中确实经常提到现实的例证,但它们不是把这些例证作为进行考察的原始资料,而是要用来说明问题,而且用得断断续续。[27]它们所能提供的,绝大

25 如果把这句话理解成“绝大多数城邦最易接受的理想政体”,那它就可能与第四卷第十一章突然引入的“中庸政体”相同。这一政体的基础是“中庸”类型的人(也就是说,那些介于非常富有的和非常贫穷的人之间的“地位中等”[*mesoi*]的人,见 IV. 11, 1295b2—3),据说公认总是数量不足(1296a22—24)。可是,作为一种理想的“共和政治”,中产阶级政体仍可能存在(见 IV. 11, 1295a25—34),理由是,如果后者是一种避免富人和穷人两极化的方式,那么理想的办法就是建立由“中产阶级”掌握政权的政体。中产阶级政体与共和政治的“重装步兵”版本相像,因为作为一个重装步兵,仅仅需要中等(“中等规模”)的财富。

26 见下文,原书第 384 页。关于亚里士多德对政治变革的分析,特别请参考 Wheeler 1951, Polansky 1991。

27 例如在第五卷第七章中,他声称:“贵族政治(‘所谓的’贵族政治)尤其可能因为忽略小节而在不知不觉中发生变更,关于这一点,我们前面在讨论一切政体发生变更的原因时曾经说过……图里伊的政体就是这样发生变更的……”(1307a40—b7)

多数情况下是非常一般性的，而且是以对理论上的可能性的彻底讨论为基础的(特别是把它们与职司分配联系起来看)，同时是以两个基本观念——一是三种“变态”政体的极端形式(绝大多数现实政体属于此类)不像温和类型容易生存，另一个是：以民主政治和寡头政治而论，它们的温和形式常倾向于中态，而民主政治和寡头政治的混合，到此时已经坚决和“共和政治”联系在了一起——的外延性扩展为基础的(IV.8)。僭主政治要么实际上向君主政治转化，要么表面上向君主政治转变。

那么，这种实践性的，甚至是实用性的问题，在第七卷和第八卷中是怎样和关于“绝对理想”政体[28]的讨论联系起来的？[29]假设下述两点好像是公正的：第一，原则上讲，“绝对理想的”政体应该提供一种判断其他政体的标准(如果它是最理想的，那它当然比其他政体要好，根据最理想政体同样的标准判断，其他政体应当更加糟糕)；第二，根据IV.11的主张，对民主政治和寡头政治因素进行“混合”将改善有关城邦的情况。那么随之而来的应当是，根据最理想的标准，它们将会变得更好。但是我们并不清楚事情是否会如此。根据亚里士多德的论证，它们肯定会变得更加公正。可是，正义与最理想的政体并不相互排斥，虽然最理想的政体因其分配职司的方式(即按照优点分配)肯定公正，但其他劣于理想政体的政体，包括共和政体在内，明显也是同样公正的。(在理想政体中，它所赋予人民的权力也许比他们实际拥有的要小，但那些实际生活在共和政体下的人民中，那些最应该获得权力的人将拥有权力。而在该语境中，这种情况肯定意味着正义。)同理，由于混合(即使不单纯是由于混合，至少很大程度上归功于它)而产生的新的安排具有更大的正义，会使有关的城邦更加稳定。这一后果明显具有某种程度的重要性，因为亚里士多德将两卷的大部分用来讨论不稳定的原因以及救治的药方。但是，稳定本身肯定不能表明它就是最理想的。尽管我们可以认为，理想政体是最稳定的，或者说像任何其他政体一样稳定，因为它把公民集体在一个单一的目标下联合了起来。但最理想的政体所以是最理想的，是因为那个目标(及其成就)，而不是因为从中派生出来的稳定。

但是，如果事情真的如此，那么，完善比较低级或者“变态”政体的目的，应当意味着确保它更多地注重美德。既然无论是在民主政治中，还是在寡头政治中，美德都不

28　“绝对理想”是与在现存条件下的理想相对照而言。因此，IV.11开头称，“对绝大多数城邦而言，‘中产阶级政体’是最理想的。”(1295a25—26)

29　关于这里所涉及的一般问题，见斯科菲尔德前文第十五章，原书第310—315页和罗伯茨前文第十七章，原书第360—365页的论述，以及Rowe 1977 (1991)，Irwin 1985，and Rowe 1989 (但随后的讨论修正了罗在其1977[1991]和[1989]年著作中所表达的观点)。

起丝毫作用，在没有按照亚里士多德建议的方式对它们进行混合的情况下，也不大可能有助于它们向那个方向靠拢。[30]如果是这样，那么我们也许就有理由开始怀疑第四卷到第六卷的安排是否与《政治学》的其余部分相协调了。我们还可以补充的是，从该提纲整个的语气看，从第四卷第一章到第二章所拟定的和亚里士多德实际执行的提纲看，他有时的主张是"政治科学"(*politike*)，如今已经变成了一种中性的、组织政治共同体的技术，独立于任何外在的标准。例证之一是第四卷第二章末尾的最后一个问题，"那个希望建立这些政体的人，也就是各种民主政治和寡头政治的人，应按照何种方式着手这个工作?"在这些政体中，好像包括第四卷第四章末尾所描绘的极端类型的民主政治(1292a4—30)，在那里，人民犹如集体僭主。然后在第五卷的末尾，384 则是一篇关于"如何维持僭主政治"的论文。

可是，亚里士多德对极端民主政治的反对，比对温和民主的反对更加激烈，对僭主政治的反对是最激烈的。如他指出，如果对所有共同体(任何希腊人的共同体)来说，这些政体都不是适当的解决方法，那么坚持下述看法至少能说得过去：在其研究之中，他会包括某些不那么让人讨厌的方法，从而事实上把僭主政治保留在"有用的"范畴内。至于混合民主政治和寡头政治的建议，他证明它们有存在价值的提纲，大致犹如前文第三节所述：就共和政治接近"所谓的贵族政治"而言，因为共和政治中确实包含着某种和真正的贵族政治相同的东西，即最优秀者的统治，从而使得那些更接近共和政治的城邦真正地(即使仍是偶然地)更加接近理想政体。换句话说，它们越接近"正宗"政体，即真正的政体，它们就越有机会真正变成可以与理想政体并提的政体。[31]

5．"共和政体"

被称为"共和政治"(*politeia* = *polity*)的政体，明显是亚里士多德政纲的核心。

30　根据 IV.11 所谈的"中产阶级"型人民的论述(如果中产阶级的政体确实是共和政体之一种的话，见本章注释 25)，这个结论好像有点过头，因为亚里士多德多少强调了一些它们缺少那种经常在极端的富人和穷人的政体中出现的任意胡为(1295b3—21：例如，富人倾向于获得超出他们自己需要的东西，犯下大量罪行，而穷人难以信任，太容易犯小错误……)。困难在于，如果不对财产进行某种程度的平均，人们很难把民主政治或者寡头政治转变成中产阶级型政体，而在 II.7 中，亚里士多德对平均财产的做法进行过严厉批评。因此，可行的改革将被迫依靠其他措施，而这些措施要么创造不出"中产"阶级，要么不能用任何其他方式培养美德。

31　当然，如果是这样的话，那些生活在这些政体下的人民也就更接近那些生活在理想政体下的人民了，至少具有某种 IV.11 归于中产阶级的美德。

将其描述为可达到的理想(类型)也许是最贴切的,与人们称为(尽管不无误导)"贵族政治"的政体有密切联系。它曾以不同的形式得到介绍。但在这些形式之中,我们可以见到它们家族上的相似:如果它是民主政治和寡头政治的混合物,或者说是介于它们之间的中间形态,或者既可说是它们二者,又可说它们谁都不是(IV. 9, 1294b13—16、34—36),那么把它看作一种有限的(重装步兵式的)民主也许不完全不合适。所有这些描述可能都是一种观念形态——"共和政体",像其他政体(君主政治、贵族政治、民主政治等)一样,实际的变异可能最好是作为一种类型,或者说是不同的形态。

无论如何,如我们已经指出的,它代表由多数人统治的"正宗"形式,所谓的"多数",至少比几个人要多。对亚里士多德来说,事物的自然状态就是公民们"统治和被统治",也就是说,轮流进行统治。城邦意味着公民的集团,除例外情况外(即要求理想君主政治或者贵族政治、或者并不充分平等的人民碰巧获得了城邦成员资格),公民们都是自由和平等的。"一个城邦本应尽可能地由平等或同等的人构成……"(IV. 11, 1295b25—26)可能正是这一观念让它得到了"共和政治"之名,换句话说,它代表的是"公民政体"。关于它的得名,人们通常把它与"政制"观念本身联系起来,[32]对此亚里士多德本人也提供了某些支持,因为他注意到,共和政治与政制是同一个名称,"当执政者是人民大众,而施政又以被统治者的利益为依归时,我们就称其为一切政体共有的名称:政制或者共和政体。"(III. 7, 1279a37—39)从表面上看,"立宪政府",或者某种类似的政府,和我们正讨论的事物的名称是够适合的。可是,这意味着我们认为,与所有变态政体相比,它是一种"正宗"政体,而作为变态的政体,它们几乎就不能被称为"政体"。[33]可是,亚里士多德式的观念是,该名称是作为一个流传很广的名词被引入的:当它第一次出现在《政治学》中时,它是那种"人们称为'政体'的形式"(II.6, 1265b28;在许多场合都如此)。除亚里士多德外,人们称为"共和政体"的,是像"自由政府"式的东西,与僭主政治相对。[34]如果我们记得,对他来说,民主政治(通常也就是演说家们心目中的那种政体)作为一种类型,除了自由什么都没有,那么这倒是和他的观念接近。[35]因此,"共和政治"所代表的,是那样一种政府形

32 例如 Robinson 1962: 24, Lévy 1993: 85—86。

33 Lévy 1993.

34 例如,Isocrates *Panegyricus* 125 (参见 *Letter* 6.11)。

35 伊索克拉底的意思肯定是民主政治,至少在其第一个例证中如此。考虑到他对官职选举产生以及给官职规定高额财产限制的喜好(*Areopagiticus* 20—27),伊索克拉底式的"共和政体"可能和亚里士多德式的共和政体差别不是太大,只有一点例外,那就是伊索克拉底仍会高兴地把它称为民主政治。

式：当人们由于（真正）的平等，轮流进行统治和被统治时，所以是真正的自由人时，这种政府才能运作。[36]

实际上，这种猜测得到了亚里士多德本人的证实。在第三卷第七章中，当他提出了有关“共和政治”的看法后，他接着说，

> 这种（即人们称为“共和政体”的那种政体）是很有根据的，因为一个人或者少数人有可能美德超群，但美德分为众多种类，因此很难期待人们在各种美德上都达到完美境界；不过就战争方面的美德而言，这点则是可能的，因为武德在众人中表现得最为明显。因而在共和政体中，战士掌握着最高权力，能够分享这些权力的人，则是那些拥有重武装的人。（1279a39—b4）

我们不大容易发现“宪政统治”和有关“共和政治”名称来历的解释之间所存在的准确联系。可是，我们很愿意根据“公民的统治”来重构某种类型的论证，“这个名称本身就是某种为了共同利益进行的‘人民统治’，因为为了共同利益进行统治就暗示某种质量，而我们能期待于多数人的唯一美德就是军事方面的美德（勇气）；但是，在这种情况下，政体仅属于公民，即重装步兵。”如果用希腊语写出来，我们会看得更清楚，“城邦”（*polis*）、“公民”（*polites*）和“政制”（*politeia*）在派生形态和发音上都接近，而在英语中，仅有前两个接近。 386

6. 绝对理想的政体

考虑到我们刚刚提到的看法，即公民“统治和被统治”在某种程度上置身于城邦的观念中，因此在第七卷和第八卷中出现的（绝对）理想政体终究不应当是一种君主政治或者贵族政治，而应是某种具有美德的共和政体（即适合于对共和政体的一般描述，但其系统关心公民美德的方式为共和政体所无）。但是，第三卷末尾有关君主政治和贵族政治无法令人满意的论述，最多让我们做好了一半准备来接受这个结果。[37]我们已经看到，在关于绝对君主政治辩证讨论的末尾，这两种形式与“绝对理想”政体合而为一了。然后它们又与共和政体或者“公民统治”一道，挤进了六分法政体中的

36　参见 Meier 1990：20。

37　特别请参看本章第三节。

"正宗"政体中间,虽然整齐,但也多少有点奇特。但在第七卷中,[38]第三卷末尾所设

387 想的形势,好像因为太不可能出现(在希腊人的背景中),因此不需要考虑,而把它抛在了一边:

> 假如有人超出常人至众神和英雄超出人类的程度,首先是体魄大大超乎寻常,其次是灵魂,那么他们就是无可争议的统治者,明显超乎被统治者之上,于是就皆大欢喜地决定了同一些人永远是统治者或被统治者。既然这种事情并不常见,而类似斯库拉克斯(Scylax)的记载,在印度人中间国王们就远远超出他们的臣民,这样的事情也非我们所能见到,那么,从种种理由必然可以得出一个明显的结论,即让所有公民一律轮番参与统治与被统治。(VII. 14, 1332b16—27)

第七卷和第八卷所描述的,正是这样一个类型的社会,一种"所有公民一律轮番参与统治与被统治"的社会。如我们所期待的那样,这是一个无论是集体,还是个人,都献身于美德生活的社会(可能会把实践和理论活动融合起来)。[39]政治权力的分配以价值为基础。但是,既然所有公民都经受过美德的训练,在某一个年龄,当然所有人都需要轮番担任官职。如我前面已经指出的,[40]这里描述的,明显类似于《法律篇》中的马格尼西亚城邦。不过亚里士多德是又一次从头开始论证的。他首先讨论的是优良的生活方式,因为宣称自己为最优良政体的城邦,都必须既为城邦,也为个人达到此种生活。在得出期待的结论——一种美德的生活(虽然其中有某些新的看法,但从《政治学》的前几卷和《伦理学》看,并不是完全不可预见)后,他就提出,要使美德的生活具有一以贯之的可能性,需要什么样的条件。最后,他开始描述这个美德的城邦

---

38 关于《政治学》的统一性问题这里再度出现。例如在 IV.2,1289a30—33 中,亚里士多德的表达方式似乎暗示,理想政体绝对应当根据第三卷的描述来看待:"关于君主政治和贵族政治,我们已经做了论述(因为探讨理想政体实际上与探讨以这两种名称命名的政体是同一回事情,二者都希望与天然条件相结合的美德)"。也就是说,美德需要自愿。(我认为,第七卷和第八卷中所说的"理想政体"既非第三卷描述的君主政治,也非贵族政治,而是对我们现在所见到的第三卷的回溯。)可是,这一段在某种程度上也能让我们认同第七卷和第八卷的政体。他的看法也许是这样:在讨论贵族政治和君主政治时,我们所得到的,实际上是在讨论理想政体,因为对这两种政体形式的理解,使我们能够理解理想政体的基本特征,即……根据这种解读,仅就理想政体具有这些特征来说,第七卷和第八卷的政体有其存在的空间。我们无法确定对该段落的两种解读中,哪一种更合理,但那也就意味着,它本身并不会成为我们发现第三卷和第七卷、第八卷之间存在真正的连续性的障碍,我希望的正是如此,尽管第三卷末尾所作的马上讨论理想政体的许诺仍然是一个问题。见前文,原书第 366 页;IV.3,1290a24—28 也许还要不好处理,见前文,原书第 379 页。

39 Rowe 1990: 221—225.

40 参见,原书第 377 页。

所需要的教育制度(大多没有什么新奇之处,而且对柏拉图的读者来说,大多都是熟悉的东西),不过并没有写完。

7. 理想与现实

我们必须记住的是,这个美德的城邦所代表的,借用亚里士多德的话说,是如果世界像他"所希望的那样",如果人性达到最充分的"完善",可能出现的情况。可是,他完全意识到世界不是那么回事,实际上那里充斥着民主政治和寡头政治,而且明显是前者比后者更多。从他这方面来说,根本没有义务去证明这种"绝对理想"政体的现实性,它纯粹是一种理论的建构,所反映的,首先是他对最优良的人类生活的看法。这样一种建构,如他在第四卷开头的纲要中所说,构成了政治学科学研究的一部分,它的意图,至少从表面上看,是为他进行判断、某种程度上也许是要改善现实政治安排提供一个理性的标准。在第四卷到第六卷关于"经验事实"的部分中,他似乎断断续续地应用了优良政体标准,亚里士多德关于理想生活的设想及其与他所描述的现实政治生活之间存在的巨大差距,最终使得第七卷和第八卷无论是在形式上,还是在内容上,好像都与《政治学》的其余部分无法协调。但是,我们不应把他关于理想国家的描述看成柏拉图的一个附录,因为从该书一开始就预示的这种模式的政体仍然是一种政体,正是它确定了一个政体应该是什么样子。 388

可是,如果真的如此,那么至少在一个重要方面,它又是一种不幸而难以让人接受的模式,如最近一位评论家所说,

> 按照它现在的情况,这个所谓的理想城邦(和它的公民范围相同)根本不是一个政治共同体,因为它并不是一种自足生活,更不是优良生活(1252b27—30)。相反,它是一个剥削者组成的精英群体,一个不劳而获者的共同体,其追求优良生活的能力,是以其他人自愿放弃他们的追求为条件的。即使抛开奴隶制问题不论,这个"理想"城邦也不过意味着系统化的非正义。[41]

像柏拉图一样,亚里士多德也坚持说,只有某些类型的职业如当兵、统治(担任官

41 Taylor 1995: 250.

职、出任陪审员或者法官等)、探讨哲学等,[42]与美德的生活相协调。这就意味着他所谓的善人,必然是一种依赖他人的寄生虫。因此,《政治学》把所有其他生活必需行业都分配给了非公民——奴隶、外邦人、外族农奴等(VII. 4, 1326a18—21; 9, 1329a25—26; 10, 1330a25—31)。即使根据亚里士多德的标准,这种现象也是不正义的,除非我们认为,这些奴隶都是所谓"天生的"奴隶,而那些选择以商业和体力劳动为职业的人,则是因为他们根本没有能力从事任何其他职业。但没有任何迹象表明情况是这样(毋宁说是相反)。[43]除非我们认为,这是一种贵族的偏见,否则这里没有任何内容,而这种偏见,还是亚里士多德从别人那里借来的,因为亚里士多德本人在雅典就是一个外邦人。如果他能够看到(他很可能看到了),在美德生活的背景中,389 甚至是最让人期待的活动——"理论思考"——也可能和不那么让人喜欢的活动即政治活动混合在一起。[44]他为什么不接受下述看法呢:一个善人和公民同时也可以是一个农夫,或者一个鞋匠(农民、鞋匠也可以是善人和公民)呢?[45]他的看法至少是一贯的,因为同样的态度在《政治学》的其他部分多次出现过(例如在第六卷对民主政治进行分类时以及第四卷中)。可是,正是人们如此容易把它们边缘化,从而构造另外一种,也更具包容性的"亚里士多德式"政治共同体模型,也许缩小了它们对作为政治哲学著作的《政治学》的损害。

---

42 例如,VI. 4, 1319a26—32。

43 Annas 1996.

44 参见前文,原书第387页。

45 参见 Taylor 1995: 249—250。

第十九章　亚里士多德以后的逍遥派

390

克里斯托弗·罗

1. 亚里士多德作品的命运

亚里士多德希望的，明显仅仅是让他的部分作品流传范围更广些，或者说是出版。这指的是那些所谓的"院外"作品，主要是对话体。但现在除一些残篇外，这些著作全部失传了。我们如今拥有的亚里士多德作品中属于亚里士多德的部分，是对一系列具体问题的笔记的汇集，或者是更加成熟的论文，这些作品明显只是供个别人，尤其是（我们可以设想）那些学园内的人参考、使用的。如果它们是准备让更广泛的读者阅读的，那我们就难以想象，对这些相对难以处理的大量作品的需求能有多大。因此，我们也许可以论证说，[1] 对生活在不同时代的我们来说，可能会不够小心地假设：其他学园也许不可能直接接触到亚里士多德的作品。实际上，后期学园派留下的作品残篇也不足以证明，在学园的后期，即提奥弗拉斯图之后，在雅典的他们还拥有亚里士多德的所有作品。第一次系统编辑显然是由罗德斯的安德罗尼库斯（Andronicus of Rhodes）于公元前一世纪在罗马进行的。亚里士多德把他的图书馆，其中包括他搜集的大量其他著作在内，都传给了提奥弗拉斯图，提奥弗拉斯图又把它传给了另一个叫尼勒乌斯（Neleus）的逍遥派。斯特拉波（XIII. 1，54，608—609）和普鲁塔克（*Life of Sulla* 26）的报道表明，在尼勒乌斯和安德罗尼库斯的编辑之间，至少有相当一部分手稿是完全"失传"了的，或者说无法得到。因此，当苏拉把亚里士多德的手稿从小亚细亚运回罗马时，需要"再发现"——或者可以用类似的词语来描绘。

作为一个整体，无论这些报道的来源、可靠性和暗示的意义如何，它们中的某一个版本很可能也适用于《政治学》，因为尽管在逍遥派内部，人们对亚里士多德在该领

1　实际上已经为斯多葛派论证过了，见 Sandbach 1985。

391 域的论著(无论是什么形式)的研读非常细致,但它对随后两个世纪,或者说他去世后的政治思想的影响,不像他的某些关键观念如混合政体以及政体分类等广泛。由于缺少了它们原初的语境,这些观念更容易被其他来源的,尤其是柏拉图派的思想所吸收,并与它们融合。但是,此类的吸收或者融合,在某些情况下当然比在另外一些情况下更加容易。根据相当零散的资料,有人认为,后来的某些逍遥派学人曾经把亚里士多德以城邦为中心的伦理学和政治观念,与斯多葛派世界公民的人类模式结合起来。[2] 如果真是这样,这种努力从一开始就注定要失败,原因在于亚里士多德把属于城邦并分享其特定目的视为人类本性的一个组成部分。

2. 逍遥派中的亚里士多德继承者

即使抛开上述问题不论,亚里士多德的看法,由于是以城邦为中心的,考虑到希腊世界的很大一部分已经被合并到亚历山大及其后继者的帝国之中——这一过程在亚里士多德死前十五年左右已经开始——,而且明显已经丧失自治,所以他的观点可能就显得狭隘而怀旧。可是,如果认为城邦作为"人们忠诚的核心和自豪的来源"、作为公民积极参与立法和司法事务的机构,在希腊化世界已不再存在,那最多也不过是个过于简单化的结论。[3] 在帝国和王权的新时代中,个别城邦或者城邦集团所享受的独立程度有很大不同,虽然亚里士多德对于新近正在兴起的政治现实几乎没有给予关注值得我们注意(其形式和后果,对于当代的观察者来说,不像我们今天看起来那么清晰),[4] 但关于城邦组织和管理的古老问题当时仍非常活跃。

我们对晚期逍遥派政治作品的了解非常非常少。但有迹象表明,虽然晚期的逍遥派常回到亚里士多德本人的看法那里,但也看到了适应当代政治条件的需要。提392 奥弗拉斯图——亚里士多德直接的继承者和园长——在教育"什么样的人应当成为国家领袖"方面,与西塞罗并列,[5] 而且写过长篇的"关于国家理想状况"(即理想政体)的著作。西塞罗还补充说,提奥弗拉斯图还更充分地讨论过下述问题:在国家环境变化和关键的时刻,国家应怎样根据形势进行处理?这个主题好像和亚里士多德

2　Annas 1995.

3　Gruen 1993: 354.

4　现存亚里士多德的真作中几乎没有明确提到亚历山大大帝的成就一事,表明亚里士多德的政治作品及其研究比亚历山大帝国的建立要早,如果他曾经是年轻的亚历山大的老师(例如普鲁塔克的《亚历山大传》7—8)的话,那这一点还是够引人注目的。

5　*Fin*. V. 11, tr. Sharples.

《政治学》第四卷到第六卷讨论的问题相像。提奥弗拉斯图的《法律篇》(共二十四卷，曾被人用来与一部《论理想政体》的著作进行比较，尽管提奥弗拉斯图是在其众多作品的其他篇章中讨论后一个主题的)仅有残篇传世。从现存残篇看，它们也许反映了提奥弗拉斯图对详尽研究与以更广泛的理论建构为基础对具体问题进行探讨的一般取向，这种喜好与亚里士多德本人拟定的研究政体的大纲是一致的。另一方面，狄奥根尼·拉尔修(V. 42—49)曾将一部论王权的著作，以及关于同一主题的另外三部著作和一部论僭主的著作都归于提奥弗拉斯图。[6] 论王权的著作被献给了亚历山大的继承者之一卡桑德(Cassander)。可以理解的是，提奥弗拉斯图明显比亚里士多德对王权问题更感兴趣。[7] 不过他是否认为这就是"国家的理想状态"，我们无法判断。

狄奥根尼还报道，提奥弗拉斯图的继承者、兰普萨库斯的斯特拉托(Strato of Lampsacus)写过一部《论哲学王》的著作，而且曾经在埃及教授过托勒密二世(Ptolemy II)。他没有把这两桩事件联系起来，我们也不应当提供这样的联系。可是，希腊化君主国的兴起明显为下述观念提供了空间：智者可以作为王者顾问的观念[8] 至少像希罗多德一样古老，[9] 但现在有了实际实现的机会(提奥弗拉斯图的《论王权——献给卡桑德》代表着同一个方向)。法勒鲁姆的德麦特里乌斯(Demetrius of Phaleron)是逍遥派的另一个人物。在马其顿统治雅典期间，曾担任过十年的雅典总督。西塞罗把他欢呼为一个政治家同时也可以在政治理论方面有卓越贡献的杰出例证(*Leg*. III. 14)。

伪亚里士多德的《家政论》(由内容和风格不同的三卷组成，可能出自不同的作者)本身就体现了把城邦结构结合到更广大的希腊化君主制世界中的意图。它宣称存在四种管理(*oikonomia*)形式，分别属于国王、行省或者总督，城邦和个体家庭 393 (345b11—14)。伪亚里士多德的另一部著作《亚历山大修辞学》，虽然更加复杂和混乱，观点却相同。该书曾被归于兰普萨库斯的阿那克西美尼(Anaximenes of Lampsacus，大约与亚里士多德同时的历史学家与修辞学家)，理由主要是昆体良(Quintilian)(III. 4. 9)作品中一段不可靠的资料。但几乎可以肯定，该书比兰普萨库斯的阿那克西美尼要晚。它的序言是一封致亚历山大的书信，内容奇特，假装出自亚里士多德之手。[10]它的内容包括对修辞的分类，以及在不同语境中就各类问题发表演说时

6　参见哈姆下文第二十三章，原书第 457 页注释 3。

7　见罗前文第十八章，原书第 386—387 页。

8　关于柏拉图及其学园的哲学和政治的关系，见斯科菲尔德前文第十三章。

9　例如希罗多德 I.29—32 关于梭伦在克罗伊索斯宫廷中的记述。

如何表达的建议，其中一个部分是民主政治和寡头政治应当实行与之适应的法律的建议。这一部分，以及关于修辞学的分类部分，尽管有某些变化，但最初明显是亚里士多德式的（当然，除非是亚里士多德本人借鉴《亚历山大修辞学》，或者说两者都来自第三个资料来源，不过后一种情况较之前一种更不可能）。整部作品中最不具有亚里士多德特色的，可能是它对法律的界定。它认为，法律是"城邦一种共同的协议，以文字的形式规定我们在不同情况下必须如何行事"。[11]单从定义本身看，它表达的是智者派的相对主义。[12]可是，随后出现的另一个定义，即关于"公正"的定义，使得整篇看起来更像亚里士多德式。[13]它把正义定义为"所有或者绝大多数人"在其习惯行为中所代表的非成文风俗（1421b36）。由于演说家的任务是要说服聚集在一起进行立法活动的公民通过正确的法律，所以完全可以理解的是，一部论述修辞学的著作会用协议来表示法律。作者给立法方面的建议提供了明确的标准，它不仅包括所建议的法律是否与他人一致，它是否有助于公民间的一致（*homonoia*），而且还包括它是否有助于道德水平的提高（*kalokagathia*），而末尾一个是彻头彻尾的亚里士多德式（和柏拉图式）的观念。作者根本不是相对主义者，无论那封导言式的书信出自何人手笔，都不会让他得出这样的结论，因为书信把法律的定义修改为"法律是理性，根据城邦共同的协议制定……"（1420a25—27）。在这里，法律是与国王（亚历山大）的理性相比较和对比而言的："正如他们共同的法律常指导那些自治的城邦走向至善一样，394 你的理性（*logos*）将指导你的臣民奔向对他们有益的大道。"（1420a22—25）

这种类比给一个奇特的观念提供了某种理由，使作者既能给城邦范围内的演说家和政治家，又能给具有帝国野心的专制君主提供一部建议手册。通过预先用理性思考什么样的行为有益，亚历山大将模仿最伟大的希腊政治家以及非希腊人的同道（1420b27—1421a2）；通过"研究理性演说"（*tes ton logon …… philosophies*）（1421a16），他会完成这项使命。"研究理性演说"一语是伊索克拉底式的，[14]他将人们的理性思考能力与演说能力等同起来了。如果说该书信的作者有任何逍遥派的背

10 关于这封书信，见哈姆下文第二十三章，原书第458—461页。属于同一类型的一件趣事，但时间同样不确定的，是保存在阿拉伯传统中的一封书信。该信作者力促亚历山大将那些杰出的波斯人移居欧洲（历史上波斯人曾经把许多希腊人从他们的母邦迁移走，但那是为了战略上的原因），而且期待着有一天，整个世界会变成一个单一的国家，人民享有和平和探讨哲学的闲暇（见 Stern 1968）。

11 1422a2—4。1420a10—12 重复了大体相同的内容。

12 参见 Arist. *Pol*. III. 9，1280b10—11。

13 参见例如 *EN*. VIII. 15，1162b21—23。

14 特别请参看《反对智者派》18。

景，那么他的程度几乎不会超过下述水平：利用与其主题有关的（本质上）属于逍遥派的文献。

在后期逍遥派的政治理论中，更能表现其连续性和革新相混合特性的，是美塞尼亚的狄凯阿科斯（Dicaearchus of Messene）* 对两个最具亚里士多德特点的论题的处理。"在《论法律》中，西塞罗把他与德麦特里乌斯一起列举出来，认为他们是继柏拉图和亚里士多德之后'在讨论中曾经照亮整个政治学界的人物'。"这里涉及的第一个问题即对哲学式和实践性生活的选择问题。它好像是逍遥派一直非常喜欢讨论的，而且对西塞罗本人来说也有特殊的重要性。西塞罗把狄凯阿科斯和提奥弗拉斯图进行了比较，赞成实践生活（*Att*. 2. 16. 3）。亚里士多德本人认为人类的智力是神圣的，曾经支持过提奥弗拉斯图那样的方式。[15] 狄凯阿科斯的论证所依据的，很可能是他对灵魂不朽论的公开否定（*Tusc*. I. 77），尽管亚里士多德本人也否认个人不朽的可能性，但事情恐怕不仅仅如此。关于狄凯阿科斯对第二个问题即理想政体的看法，我们知道得更少，但这些看法确实新奇。保存在拜占庭作家弗提乌斯（Photius）作品（fr. 71 Wehrli）中的、明显来自狄凯阿科斯《三种政治家》（*Tripoliticus*）的资料，使他成为第一个把"混合政体"——在后来的政治思想中，它是基础——分离出来作为一种单独政体的人物。它是一种君主政治、贵族政治和民主政治的混合物，最好的安排是把各自的基本因素融合起来。出现在这个名单中的是民主政治而不是亚里士多德的"共和政治"或者"公民政治"（这种观念好像随着亚里士多德的去世基本消失了），表明它与柏拉图的《法律篇》而不是《政治学》更为接近，尽管狄凯阿科斯把混合政体与吕库古斯时代的斯巴达等同起来的做法在两书中都存在。我们不清楚的是，狄凯阿科斯的这种观念是否就是某种形式的实际应用，如果是的话，又是怎样应用的（当然，即使是最理论化的建构，如柏拉图《理想国》中的理想城邦和亚里士多德《政治学》中第七卷和第八卷的理想政体，都可以作为榜样或者目标）。后来，波利比乌斯（和西塞罗）都把共和国时代的罗马与最优良的混合政体等同起来。而情况可能是：狄凯阿科斯所以把真正的君主政治（而不是柏拉图《法律篇》设想的那种理性和法律的"君主政治"）包括在混合政体之中，本身就是对希腊化君主政治的一种认可。但

395

---

* 作者有关狄凯阿科斯籍贯的说法好像有些问题。狄凯阿科斯应当是西西里的墨西拿（或者墨散拿）人，而不是美塞尼亚人。——中译者

15　阿斯卡隆的安提奥库斯名义上是一个柏拉图派，但至少是在伦理学上，他同样是一个逍遥派（和一个斯多葛派），他曾经对西塞罗有重大影响。他好像希望通过模糊理论（*theoria*）和实践（*praxis*）之间的区别，采取折中的立场。见 Cic. *Fin*. V. 58。

是，这种混合形式同样也可能只是一种理论的建构，它把亚里士多德和柏拉图关于混合的思想应用到了一个本质上是亚里士多德的三种"正宗"政体的序列上。阿里乌斯·狄杜姆斯(Arius Didymus)公元前一世纪做的有关逍遥派伦理学著作的摘录，提到了"一种混合了正宗政体的混合统治形式"，[16]这种混合形式要么是狄凯阿科斯的混合政体，要么是一个类似的观念，在后亚里士多德时代的逍遥派政治理论中发挥着比现存稀少资料所表现的更大的作用。

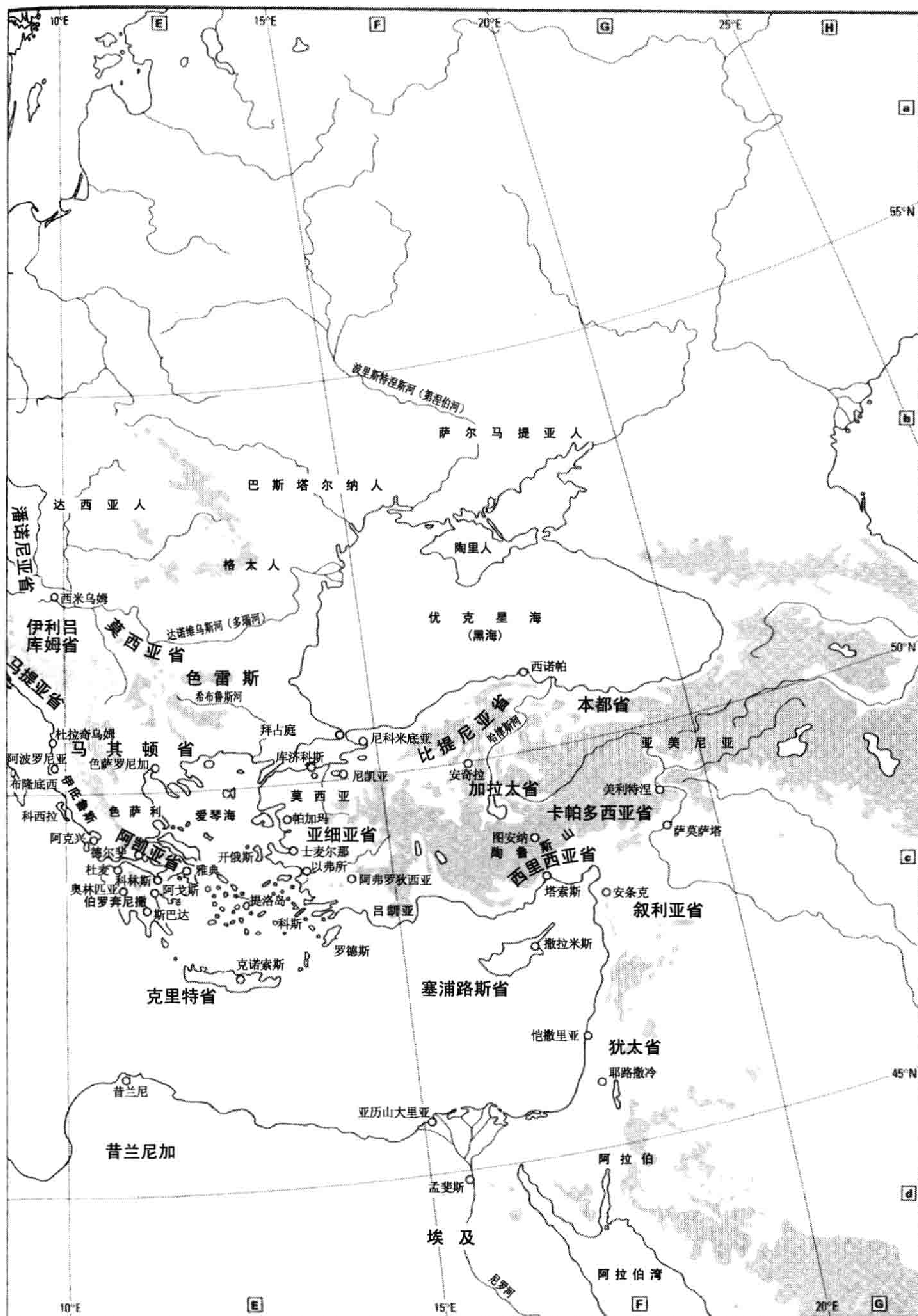
16 Stob. II. 151.1.

第二编

希腊化与罗马世界



地图2　公元前45年—公元69年的罗马帝国



萨尔马提亚人
巴斯塔尔纳人
达西亚人
潘诺尼亚省
格太人
陶里人
西米乌姆
伊利吕库姆省
莫西亚省
达诺维乌斯河（多瑙河）
优克星海
（黑海）
马提亚省
色雷斯
希布鲁斯河
西诺帕
本都省
拜占庭
杜拉奇乌姆
马其顿省
尼科米底亚
比提尼亚省
哈律斯河
亚美尼亚
阿波罗尼亚
色萨罗尼加
库济科斯
尼凯亚
安奇拉
加拉太省
美利特涅
布隆底西
伊庇鲁斯
莫西亚
科西拉
色萨利
爱琴海
帕加玛
卡帕多西亚省
萨莫萨塔
阿克兴
阿凯亚省
亚细亚省
图安纳
陶鲁斯山
德尔斐
开俄斯
士麦尔那
西里西亚省
杜麦
雅典
以弗所
科林斯
阿弗罗狄西亚
奥林匹亚
阿戈斯
提洛岛
塔索斯
安条克
伯罗奔尼撒
斯巴达
吕凯亚
叙利亚省
科斯
罗德斯
撒拉米斯
克诺索斯
克里特省
塞浦路斯省
恺撒里亚
犹太省
耶路撒冷
昔兰尼
亚历山大里亚
昔兰尼加
阿拉伯
孟斐斯
埃及
尼罗河
阿拉伯湾

第二十章　希腊化与罗马时期:导言

401

彼得·加恩西

古典哲学向希腊化哲学的转变的同时,由城邦占支配地位的政治形态也在向大的集权国家主导的世界的转变。这些大国中的第一个是马其顿。马其顿的推进是迅速的,从公元前359年腓力二世掌握权力开始,在不到四十年的时间里,希腊被制伏,庞大的波斯帝国被征服(公元前334—前327年),雅典民主政治被摧毁(公元前319年)。上述行动中的最后一次所终结的不仅仅是民主政治(只有罗德斯暂时维持着民主政治),而且还有城邦。事实上,在公元前五世纪到前四世纪,充分享受自由和独立的,也仅仅是几个掌握霸权的城邦(主要是雅典、斯巴达和底比斯),它们支配着各自联盟中那些比较小的希腊城邦或者联合体(如公元前377或前376—前353年毛索罗斯[Mausolus]统治下的卡里亚[Caria],以及公元前370年代杰逊[Jason]统治下的色萨利[Thessaly])。雅典是所有掌握霸权的城邦中最顽强的一个。公元前323年亚历山大死后,统一的马其顿帝国很快让位于希腊化时代继业者的国家,它们分别以马其顿、叙利亚和埃及为基础,最后,它们又一个个地被罗马吞并。在击败迦太基、成为西部地中海的主导力量后,在公元前二世纪,罗马又逐渐成为东地中海的支配力量。[1]

这些国家中,除了公元前一世纪后期罗马一个显著的例外,都是由君主统治的,他们牢牢控制着广大的城市国家网络。在希腊化时代,城市的数量与规模都有实际的增长,亚历山大曾在其帝国全境建立众多希腊人的城邦,许多城邦都是以他本人的名字命名的,而且我们还发现,分布在塞琉古王朝广袤帝国领土上的新城市,是以塞琉古王朝的君主名字命名的,如塞琉西亚(Seleuceia)和安条克(Antioch)。在建立城

402

1　关于本章所涉及时期的通史,见诸如 Walbank 1981, Errington 1990,《剑桥古代史》第七卷第一分册到第十卷,Wells 1992, Cameron 1993。关于政治的专门著作,见 Finley 1983。有关政治理论主要思想家和思想流派的专门书目,由有关各章提供。总体性研究和有益的资料汇集见 Aalders 1975, Laks and Schofield 1995, Powell 1995, 以及《剑桥中世纪政治思想史:约350—1450》的第一编。

市问题上，由于不像塞琉古那样需要建立众多的设防城市，所以埃及的托勒密王朝采取了不同的政策。亚历山大里亚是他们的主要城市，作为行政和文化中心，不具有那么多的保护色彩，但就其作为文化中心来说，它所推进的，纯粹是希腊人的教育（*paideia*）。在把邻近埃及的城市称为亚历山大里亚，而不是埃及人的亚历山大里亚时，希腊人在宣布他们的文化在埃及具有优越性的同时，也宣布他们的利益在于和土著的埃及人保持距离。

在希腊化城市中，仍然存在着连续的政治活动的外表，那里仍有对官职的竞争和派别纷争。但是，最高官职失去了多数的权力和吸引力，因为对外政策和军事已经不在城市的控制之下。相应地，随着那些常任官员职权声望的降低，某些公益捐献活动和公共服务，特别是那些与宗教崇拜、运动会、社会与文化生活（集中在健身馆中）方面的声望相应上升了。由此产生的结果，是官员和公益捐献人之间的界限趋向模糊，从而强化了寡头倾向。同时，城邦所享有的自治权力，只能以国王和他们的大臣许可的为限。

国王是一个绝对的而非立宪的君主，他通过有限的职能人员进行统治。这些人大多是从一个范围更广的"王友"或者廷臣中挑选出来的。在国王统治的城市中，他们成为国王的近臣和代表。他们征收税金，指挥驻防军，而且总是干涉城市的内部事务。他们还可以利用自己与国王的特殊关系支持城邦的事业。作为忠实于国王及其有效服务的报答，他们从臣服城市中得到土地、金钱以及其他收入，另外还有地位的象征（特殊的服装、随从、称号），觐见国王的特权，以及更有利可图的任务与职位。希腊人经常把他们作为取笑对象，流传的一个叫比提斯（Bithys）的人的故事如下：

> 当吕西玛库斯（Lysimachus）把一个木蝎子丢进他（比提斯）的斗篷时，他极度惊惶地跳了起来。当他意识到那是个什么东西时，他说："陛下，现在该我让您吃惊了，请赏赐我一个塔兰特。"（Athenaeus, *Deipn*. VI. 246e）

比提斯是马其顿国王吕西玛库斯的一个朋友，而且很有势力，但在这里，他是以一个寄生虫的面貌出现的。在"共和派"的希腊人中，对国王朋友的标准称呼是寄生虫、溜须拍马者、奴隶。希腊人对国王廷臣的敌视，源自他们根深蒂固的价值体系。（403）在传统的希腊社会中，根据这个体系，给他人服务实际上意味着卑屈，与家境的微薄、社会与政治的边缘化联系在一起。但在上述背景中，它变成了通向致富和权力的坦

途，只是增加了它丢人的程度。

盛期的政治哲学是积极的政治生活引发的，一旦有关政治问题的公开讨论结束，它就不大可能继续繁荣，可是，它也并没有消失。有证据表明，本时期之初，它表现在逍遥派中（提奥弗拉斯图、狄凯阿科斯、德麦特里乌斯）、表现在逍遥派和斯多葛派关于法律和斯巴达政制的论著中（前者中有提奥弗拉斯图、克林特斯[Cleanthes]、波塞乌斯[Persaeus]；后者中有狄凯阿科斯、波塞乌斯、斯法罗斯[Sphaerus]）。在这些作家和公元前二世纪中期的波利比乌斯之间，该地区的政治活动也根本不可能停止。但希腊化时代的创造性不是表现在政治哲学上，而是在伦理哲学上。在古典思想中，伦理和政治哲学本质上是不可分离的，因为善人就是好公民。在希腊化时代，伦理哲学有独立的势头，伊壁鸠鲁派和斯多葛派都把重点放在个人、他的行为及其目标上。这些目标——伊壁鸠鲁派的快乐和斯多葛派的善——都不是在城邦的框架中寻求的，而是被置于宇宙的背景中。斯多葛派争论说，每个人的必然和义务，是让他自己服从管辖着更广大世界的自然的神圣法则。公元三世纪初，当亚历山大里亚的克莱门特（Clement of Alexandria）写作时，他回忆说："斯多葛派声称，在其本来意义上，天堂就是城邦，但那些存在于现世的城市不是，它们是被称为城市，但并非真正的城市，因为一个城市或者一个民族是某种道德上善的东西（*spoudaion*）。"[2] 通行的政治概念如公民权、自由、奴役等，并没有被忽视，但它们被作为伦理学术语重新界定，而且被置于"世界共同体"的背景中。[3]

对希腊化时代来说，这些原理是合适的，但它们并不是在那个时代才产生的。创造它们的社会，和创造了古典政治哲学那些伟大作品的社会是同一个。公元前四世纪中期和后期，对现存政治制度的失望情绪广为流行（早在苏格拉底时代就已经出现）。在犬儒派那里，这种失望达到了顶峰，他们完全抛弃社会和政治。其他那些不 404 那么激进的思想家们，则对"生活的选择"问题感到沮丧，他们不知道人们是否应当和统治者，更广义地说，是和政治制度发生联系，因此，"论生活"成为该时期一个典型的题目。早期斯多葛派对这一争论曾有所贡献，逍遥派如提奥弗拉斯图的学生斯特拉托也是如此。虽然斯多葛派受到犬儒派的深刻影响，但它并没有像狄奥根尼及其追随者那样，号召或者实际上脱离政治生活。当斯多葛派哲学家确实参与政治时，有关记载都表明他们是在宫廷中，而不是在城邦的广场上。有些斯多葛派哲学家，例如波

2　*Strom*. IV. 26（= *SVF* III, 327）。我们不清楚的是，在基督纪元之前，在斯多葛派的伦理哲学中使用世界城邦概念的广泛程度。

3　见 *Diogenes Laertius* VII. 32—33。

塞乌斯和斯法罗斯——前者是该派奠基人芝诺的学生，后者是芝诺的继承者克林特斯的学生——都是以国王顾问的身份出现的（波塞乌斯还是一个参与实践的人，自公元前276年起，为马其顿国王安提戈努斯二世[Antigonus Gonatas]驻防科林斯卫城）。其他人如芝诺、克林特斯和克里西波斯（Chrysippus）等拒绝这样做，但明显不是因为原则问题。克里西波斯建议，智者应当充任国王或国王的顾问，克林特斯（看起来不像是克里西波斯）则是写过论述王权论著的斯多葛派几个人中的领袖人物。有关的争论一直持续着，在罗马的政治哲学——明显的是在西塞罗、塞涅卡和埃庇克泰图斯（Epictetus）的作品中——和政治生活中，如我们在小加图（Cato）、塞涅卡、特拉塞亚·派图斯（Thrasea Paetus）和赫尔维狄乌斯·普里斯库斯（Helvidius Priscus）等人的生活与死亡过程中看到的，它都是人们非常感兴趣的问题。除西塞罗外，这些人都是公开的斯多葛派，而且除埃庇克泰图斯外，都是罗马元老院的成员。[4]

据说逍遥派的斯特拉托写过两部关于政治学的作品，一为《论生活》，一为《论王权》。后者是希腊化时代有关该主题众多著作中的一种，因为论述王权的著述是该时期政治哲学的标准著作。这是可以预见的，也是和时代合拍的，但这里同样存在着可以依赖的更早的传统。在色诺芬和伊索克拉底的作品中，就包含着关于理想王权的论述。[5] 古典时代的哲学家们对君主制的评价很高。在《政治家篇》中，如果人们发现只有国王是智者的话，那么君主制就是最优良的政体，而亚里士多德也承认，在某些情况下，"最优秀的那个人"应当享有最高权力。半个世纪后，广为流传的斯多葛派悖论称，只有智者是善人，是自由人和国王（虽然在这里，至少是在第一种情况下，它所指的仅仅是道德而非政治领导权）。

405 有关希腊化时代论述王权著作的风格和内容，我们很大程度上依赖伪阿里斯提阿斯（pseudo-Aristeas）的文集《致菲洛克拉特斯的信》（可能属于公元前二世纪中期）以及罗马时期以来的各种著作。它们以塞涅卡的《论仁慈》（约55—56年）为首。人们常认为，它是该类著作的典型。[6] 抛开此类著述的史料价值不论，它们的存在就证明，我们所涉及的时期具有连续性。它们与那些赞美帝王的类似现象以及所谓的伪毕达哥拉斯派论王权的小册子一起，证明在政治讨论和辩论中，王权占着支配地位。

---

4 见 Brunt 1975。

5 见 Isocrates, *Euagoras*, *Nicocles*, *ad Nicoclem*; Xenophon, *Agesilaus*, *Cyropedia*, *Hiero*。有关讨论见格雷前文第七章第二节。

6 在现存罗马文献中，西塞罗致恺撒的《为马尔凯路斯辩护》（*pro Marcello*，公元前46年发表）在某种程度上是塞涅卡论著的先驱。

作为上述论著主题的王权并非希腊人传统意义上的王权，而是绝对王权。同样，它们的分析风格也不是亚里士多德式的，那里不存在对王权进行分类的问题，王权也不是要与其他政体争夺最优良政体的桂冠，因为人们认为，它理所当然地是最优良的政体。人们非常关心的，是理想的、富有美德的国王的素质。他应当是这样一个人物：有着高贵的品质、将臣民的福利放在自己的利益之上。作为回报，他又被臣民们欢呼为主要施惠者和救主。

希腊化世界诸王都受到崇拜。他们追随亚历山大的榜样，为了他们所获得的特殊权威，乐意利用神化和绝对王权的环境。（在东方的统治者中，生前就被作为神崇拜的，是埃及的法老，而不是波斯国王。）希腊化时代的作家认为国王是神圣的吗？或许不会，但在希腊化时代后期以及帝国时代早期罗马的思想中，无论是斯多葛派，还是柏拉图派，国王是神灵在俗世的代表、是神灵的逻各斯的化身、是神灵的仿制者的观念广为流行。[7] 这些观念的流行，并不仅仅局限在有关王权的论著中，在某些属于柏拉图传统的著作——尽管它们常被归于新毕达哥拉斯派（大量残篇被保存下来）——中，它们也有所反映。这些作品的时间不太确定，但可能属于公元前后各一个世纪。对埃克芬图斯（Ecphantus）来说，国王是“一个比常人处在更高等级的人……创造他的材料和人类一样，但他是由一个更优秀的手艺人以神灵本身作为原型塑造的”。对狄奥托革尼斯（Diotogenes）来说，国王近乎神灵首领，“在自然界中，神灵是高等中的最高等，在俗世和人类中，国王占据着那个位置……国王勿需为其统治负责，他本人就是法律的体现，乃人中之神。”[8] 如果我们把这些文献作为当时政治意识形态的反映是正确观点的话——这样做是冒险——那么，作为背景，罗马的元首制像希腊化后期一样合适。确实，关于皇帝的地位，罗马官方的看法是：他是第一公民，而非神圣。为取得罗马贵族对其统治的支持，奥古斯都曾经拒绝国王的称号以及神灵的地位。[9] 尽管如此，在他死后，其罗马臣民们仍然把他神化了，因为在他生前，他已经获得各种或者明显、或者隐讳地带有宗教含义的荣誉，他所获得的“神之子”的称号，绝不是最不重要的。而这一称号，是在恺撒遇刺（和被神化）后不久就获得的，从而为死后的神化铺平了道路。同时，由于把罗马皇帝视为希腊化国王的继承者，希

406

7 有关内容见森特罗尼下文第二十七章。

8 见 Thesleff 1965。Ecphantus：Stob. IV. 272. 10—14（= Thesleff P. 80）；Diotogenes：Stob. IV. 265. 4—12（= Thesleff p.72）。

9 并不是所有罗马皇帝都遵循奥古斯都传统，例如，图密善（Domitian，81—96 年在位）就是一个臭名昭著的“坏”皇帝。与之相对的是图拉真（Trajan），他的称号是首席元老（*optimus princes*），而不是“主人与神”（*dominus et dues*）。

腊世界预示了对皇帝进行官方崇拜的制度的确立。

第一任皇帝地位的模糊性体现在下述事实上：他是第一个宣称恢复了共和国的君主，而共和国的意识形态是绝对反君主制的。早期罗马是一个由少数人统治的城邦，在这方面，它与希腊化时代的希腊城邦相似，因为它们也是在寡头分子统治之下。可是，在罗马的历史神话中，自由是通过驱逐伊达拉里亚王朝末王高傲者塔克文(Tarquin the Proud)赢得的，而且这个神话从未消亡。尤利乌斯·恺撒所以被谋杀，就是因为他表现出了从永久独裁者(这已经够糟糕的了)转变成希腊化式国王的所有迹象，正是塔克文驱逐者和共和国建立者的后代——M.尤尼乌斯·布鲁图斯(M. Junius Brutus)刺出了第一刀。驱逐国王而代之以两名执政官以及长老顾问团("父亲们")，从而把罗马变成了古代富有美德的共和国；作为公民，他们为祖国忠诚服务，赢得并保持了自由，成为所有共和国神话的核心。如同我们主要是在西塞罗的作品中，同时也在其公元前二世纪的先驱，如阿凯亚的麦加罗波里斯的波利比乌斯《通史》的第六卷中，以及斯多葛派学者罗德斯的帕奈提奥斯(Panaetius of Rhodes)的作品中(就我们能够重建的他的思想看)看到的，罗马共和国的思考方式与希腊化的或者说元首制时期的颇为不同。

407 共和国是公民的所有物，更准确地说，共和国是其公民中精选的少数人的所有物，而政治自由是他们的专利。随着共和国的发展，公民人口越来越多，越来越分散，仅有少数人能够亲自参与罗马的政治。罗马的政治制度，使得普通公民几乎没有机会参加政治讨论，更不用说担任官职了。[10]要看到有关该制度意识形态和基本原则的充分阐述，我们需要等到西塞罗——那个恰恰在共和国末年进行写作的人——出山。在他看来，充分参与政治生活，进行统治和被统治的权利和义务，应当属于那些在尊严或者美德上平等的人。

要成为这个精英集团中的一员，一个基本条件是闲暇。只有那些勿需为生计操心的人，才能让他们自己献身于国家的重要事务，也就是说，是政治和军事活动。在希腊和罗马，首要的是由于奴隶制的存在，才使得公民阶层的充分参与，或者以罗马的情况而论，使那个阶级中有特权的阶层的参与成为可能。[11]对这一事实提出证明或

---

10 关于罗马作为公民"所有物"(以及"共和国"[*res publica*]的其他意义)，见 Schofield 1995a。有关 F.米拉(F. Millar)最近提出的罗马是一个"半民主国家"，或者说它比过去认为的要更加民主的观点，以及对该观点的反应，见 Millar 1984 and 1986, North 1990，以及罗森斯坦因(Rosenstein)、威廉姆逊(Williamson)、诺斯(North)和哈里斯(Harris)在《古典语文学》第 85 卷(1990)发表的文章。

11 经典的阐述见 Finley 1981：ch.6 以及 Finley 1980。

者解释的问题，罗马人不感兴趣。例如，罗马人中没有一个可与亚里士多德比肩的人物，用人性中一个部分全都有内在的非理性——“天然奴隶制”——的话语，为奴隶制的存在提出基本证明。在其三部关键的理论著作《论共和国》、《论法律》（两者都不曾完整保存下来）和《论义务》中，西塞罗几乎没有就奴隶制问题发表任何评论。[12]罗马人将奴隶制看作他们社会中的一个结构性特征，一种政治和经济的必需品，仅此而已。某些主人觉得，把他们的善意——其最高表现形式是释放少数奴隶——扩大到那些服务好的或者那些和他们产生了友好关系的奴隶中是有利的。那些取得了解放奴隶地位的人，即使当他们本人还是奴隶时尚未拥有奴隶（奴隶拥有奴隶是常见现象），也可以不费力地进入其主人和保护人的阶层。罗马人这样做不仅没有削弱奴隶制度，而是保证了它的存在。对现存秩序来说，唯一的风险是，主人对奴隶的虐待过于极端，以致激起了暗杀或者集体暴动。一些作家以近乎同情的公正态度报道过此类事件，如狄奥多罗斯（一个来自西西里的希腊人）在报道公元前二世纪末西西里的 408 奴隶起义时就是如此，而他依靠的是更早的斯多葛派哲学家波塞多尼奥斯（来自叙利亚的阿帕梅亚[Apamea]）的著作。但是，我们也许可以猜测，他们如此对待奴隶最终是出于谨慎而非人道的意图。塞涅卡将所有具有理性的人类——无论他们是奴隶还是自由人——之间的共同关系都提升到血缘关系上，使讨论的水平上了一个台阶。即使如此，该原则也不是人们把奴隶制作为一种制度进行抨击的出发点，而仅仅是阻止主人们残暴地对待奴隶。而我们仍然可以怀疑，他提出这种看法是出于主人阶层个人安全以及家庭内和公民间和平的考虑。一般来说，主人和奴隶间的关系属于私人层面，国家没有兴趣进行干涉。有些罗马皇帝发出诏书，禁止某些特定的残暴行为，但它们更多的是人们的希望而非期待。[13]很少有法庭会站在奴隶一边反对他的主人。

因此，由于他们的奴隶的缘故，罗马的统治者能够自由参与政治。此外（如我们已经指出的），他们作为主人的行为，如果范围局限在家庭领域，也就是传统上属于父家长（*paterfamilias*）的领域，他们的行为几乎不受制约。他们在公共领域中的行为则是另一个样子，他们私人生活的许多方面也都是围绕着公共领域运转的（就罗马人的精英阶层而论，公、私之间的界限尚不明确）。根据理想，领导阶级没有、也不可能

12　关于罗马人对奴隶制的各种态度，见 Garnsey 1996。随后的部分依赖于该书。关于西塞罗《论共和国》中有问题的一段的解释，见阿特金斯下文第二十四章第五节第二目（原书第 495 页）。布拉德利 1994 年发表的著作是有关罗马奴隶制研究最优秀的论述。

13　参见例如 Buckland 1908：36—38。

腐败，他们要避免财富与奢侈，不参与商业活动。随着帝国财富落入他们的腰包，这些标准不可能继续维持(如果它们曾经存在的话)。可是仍然重要的是，此种意识形态并没有被人们认为多余。从公元前二世纪以来通过的一系列关于奢侈的法律提醒贵族们注意他们祖先严格的道德法则。在统治阶级中维持传统行为标准乃是一个特别的官员——监察官的职责，有时候，监察官们利用他们官职的权威，从元老院里驱逐那些臭名昭著的犯戒者。公元前218年，罗马通过法律，宣布元老不应参与商业活动(《克劳狄法》)，公元前59年，该法再度颁布(《朱利亚反贪污法》[*lex Iulia de repetundis*])。十年后，导致共和国崩溃的内战开始。对商业的不信任，是老加图《论农业》(*de Agri Cultura*)前言的特点。该书写于公元前二世纪中叶，大约一百年后，西409 塞罗的《论义务》(I. 150—151)表达了同样的看法。西塞罗时代的罗马人是听着意在提高人们道德水平的、关于罗马英雄们的虔诚、爱国主义和自虐式贫困故事长大的。在《论共和国》和《论义务》中，西塞罗连篇累牍地讲述着政治家们的各种美德。而在他那个时代那些贪婪、追求自我利益的政治家中，这些美德荡然无存。他理想中的政治家，如我们在《论共和国》第一卷前面的章节中看到的，包括抵抗汉尼拔那场史诗式战争的英雄西庇阿·阿非利加努斯(Scipio Africanus)(还有西庇阿·埃米利亚努斯[Scipio Aemilianus]的祖先。他一会儿就出场了，而且支配着谈话的进程)，以及迦太基的另一个死敌老加图。两人都以节俭知名。[14]

罗马人非常关心道德问题，[15]原因何在？在我看来，我们应当到罗马作为一个征服国家的性质中寻求解释。作为地中海世界历史上最成功的征服国家，为建立帝国，罗马社会的各个部分都付出了超常的、巨大而连续的努力。在这方面，我们首先而且有理由首先想到的，是罗马的普通公民和同盟者，那些为罗马年复一年战斗的罗马和意大利的小农，但它也需要罗马领袖们全身心的投入，人们期待他们将国家利益放在第一位。西塞罗《论义务》中的主题是各种美德，它们最终都表现为公共美德，倾向于为国家服务。对一个罗马人来说，为国服务乃至高无上之要求。[16]罗马共和国所以迷失了前进方向，(根据西塞罗的看法)恰恰是因为她被那些追权逐利、自私自利的人控制了。

内战后取代共和国制度的，可能也是不可避免的，是一种君主制度，但它是一种

14　在塞涅卡的《书信》第87卷中，也提到了这两个人。关于西庇阿，见《书信》第86卷。在《论共和国》中，得到最多篇幅的罗马主人公是西塞罗本人。

15　有关该问题新近的论述，见 Edwards 1993，Toner 1995。

16　见阿特金斯下文第二十四章第七节第二目。

怪异的君主制。作为第一任皇帝的奥古斯都，官方身份是一个从政府的传统机构——元老院和人民大会——接受权力的官员。他为自己所选择的称号——元首，即第一公民，具有浓厚的共和国色彩，让人想起西塞罗《论共和国》和《论法律》中拥有突出道德权威（*auctoritas*）的政治家。实际上，奥古斯都的登基，标志着政治的结束，因为它使传统的统治阶级不再能够积极参与决策过程，即使不是更早，至少是从公元前 49 年内战开始，参与式政治已经被废止。[17]元老院已经永远失去了对立法和议事的控制权，上层阶级中个别成员的雄心，如果没有被视为对新秩序的威胁，也需要被引导到为皇帝服务的轨道上来，所剩下的，就是皇帝的真正权力需要得到公开的认可 410 和法律的承认，那些首要的公民们（*civilis princes*）与传统的统治阶级——他们同时也是传统道德的典范——合作进行统治的意识形态，现在需要让位了。这些方面的变革不可避免，但让人惊奇地缓慢。由于人事上的逐渐混合以及上层阶级态度的转变，变革更加顺利。那些理想是服从而不是自由的人，由于皇帝及其朋友的恩宠和保护，被提升到了罗马贵族的队伍之中。

元首制时代，政治学说再度围绕着王权运转，在一部明确讨论国王美德的著作中，塞涅卡为后人开辟了道路。在《论仁慈》（约公元 55 年）中，他提醒年轻的尼禄，对一个元首或者国王来说，如果他希望得到其臣民的尊敬和尊重，他需要根据正义、怜悯和善意进行统治。对于这部充满希望、但非现实主义的作品，埃庇克泰图斯的《道德论集》（二世纪早期）提供了一个有用的反例。在回顾一世纪某些皇帝，特别是尼禄和图密善（他公元 89 年的敕令将埃庇克泰图斯之类的哲学家逐出了罗马）的统治时，他不断回到诸如专制、惩罚、恐惧和奴役的主题上。[18]下面与一位两度出任执政官的人的对话非常典型（*Diss*. IV. 1. 12—14）：

> 您说："除了万民之主皇帝外，谁能强迫我？"然后，甚至您自己已经承认，您有一个主人。但是，如您所说，他是所有人共同的主人，还是不要让这一点安慰您吧，因为您知道，在这个大家庭中，您是一个奴隶。所以，尼科波利斯的人民也习惯于这样高呼，"感谢皇帝，我们自由了。"

17　见 Finley 1983 及本章注释 10。

18　狄奥·克里索斯托姆（Dio Chrysostom）是在图密善死后不久开始写作的，作为对图密善统治的反动，这位来自小亚细亚西北普鲁沙的作家将他的朋友图拉真称为"皇帝中最优秀的人物"，他有关王权的乐观态度，属于希腊化传统。

埃庇克泰图斯笔下的“好国王”不是《论仁慈》中出现的那种俗世的国王，而是神(*Diss*.I. 6. 40)。在皇帝统治下，奴隶制仍是罗马社会的一个突出特征，但是现在，奴隶被他们的主人解放出来，成为政治奴隶，不像在共和国时代，使他们取得政治自由。

尽管不是在三世纪才开始，但明显在该世纪加速发展的，是皇帝地位的提高及其形象的变化。这是该时代广泛不稳定——其标志是连续的战争以及皇帝的快速更换——所产生的后果之一。那些上升到高位的不再是有闲和有产贵族阶级的成员，411 而是职业士兵，他们更重视的是力量、纪律、权威和安全，而不是传统的实践与意识形态。他们的权力来自篡夺而非继承，他们赢得其权力的环境，他们专权的性格，导致他们自己与包括贵族在内的其他人之间差距的扩大，而且用一种具有宗教色彩的神话把自己包装起来。从肖像上看，反古典风格受到青睐，用一种僵化的、正面的姿势表现皇帝，让其高高在上。在宫廷礼仪上，跪拜礼(*adoratio*)或者匍匐礼以及亲吻皇帝龙袍边缘的做法，取代了致敬礼(*salutation*)，后者是在大人物的家中，获得恩宠的朋友与依附者向其保护人打招呼的传统方式。皇帝抛弃了他的公民服装，穿上了紫色的军队斗篷，同时穿戴紫色服装成为皇帝的专利。在称呼上，自奥勒良(Aurelian)以来(270—275 年在位)，当他们尚崇奉异教时，他们都被称为“主人和神”(*dominus et dues*)。戴克里先(Diocletian,284—305 年在位)根据朱庇特(Jupiter)之名获得了尤维乌斯·奥古斯都(Jovius Augustus)的称号，他的同僚马克西米安(Maximian)根据赫克列斯(Hercules)获得赫库里乌斯·奥古斯都(Herculius Augustus)的称号。到皇帝们改信基督教后，这种做法不可能延续下去了，因为一个基督教的皇帝不可能是一个神。可是，他可以被认为是由神选定的，是神的副手，是上帝的伙伴与“天使”，他的宫廷犹如天堂。恺撒里亚的尤西比乌斯(Eusebius of Caesarea，约262—339 年)利用君士坦丁(Constantine)的合作，将这种观念理论化。当他这样做时，他的理论源头是(异教的)王权理论。[19]

世俗当局最初对基督教抱着不信任态度。[20]耶稣是被国家以刑事犯名义处死的，从犹太救世主理论的背景看，宣称他是犹太人之王带有政治含义，因此意味着爆发反罗马起义的可能。他所鼓动的运动，在巴勒斯坦伴随着混乱和暴动。逐渐地，基督教脱离犹太教，确立了自己的认同，但在罗马当局的眼中，它的地位并无提高。尽管在

19 有关该问题最近的论述见 Cameron 1991：53—56。

20 见杨下文第三十一章，那里对历史过程的叙述比我这里的概述要充分得多。

三世纪中期和四世纪以前，它实际上不是全面迫害的对象，但它是非法的，而且容易受到攻击。由于基督教徒否认罗马的神灵，因此被视为无神论者。他们拒绝以皇帝保护神的名义起誓，拒绝向传统的罗马神灵献祭，因此，让人们怀疑他们是否愿意接受皇帝的权威。

教会所处的危险地位，刺激了它的千禧年主义倾向，并使其成为最早的那些基督追随者的基本特点，至少潜在地是向国家的最高权威提出了强有力的思想挑战。基督教的千禧年主义导致对此时此地政治活动的拒绝，准此而论，我们在犬儒派以及其他那些思想运动中看到同样的情况，它们在面对"生活的选择"问题时，倾向于拒绝而不是参与政治。[21]它们之间的差别在于，在基督教的千禧年论中，此时此地很快会成为过去，千年王国立刻会来到。此外，像在犹太教传统中一样，那个王国通常被视为世俗的而且是历史的。标准的构想是，耶稣会再度光荣地重临，在万民的簇拥下，建立以耶路撒冷（孟他努斯派更喜欢弗里吉亚[Phrygia]）为基地的世俗王国。他将统治一千年，直到"新天堂"（New Heaven）和"新世界"（New Earth）降临。[22] 412

在早期基督教共同体中，千禧年主义是与社会激进主义联系在一起的。事实好像是，某些基督教徒相信，他们的生活已经预示了千禧年，末世论教会的平等景象（它以教规形式出现在保罗派的书信中）[23]应该体现在基督教徒间实际的社会关系中，以及他们共同体的结构中。保罗（Paul）试图管制和控制这些骚动倾向，因此坚定地支持了惯常的父权和奴隶社会的分层结构。

保罗对人定的社会价值观的支持被推广到了政治领域。对保罗以及《新约》的其他作家来说，现世的权力是由上帝规定的。[24]相反，千禧年主义则与对国家的敌视联系在一起。一个生动而著名的例证是《启示录》第十七卷（属一世纪后半期）以下，那里将罗马帝国描述为一个受龙委托统治世界的巨兽和穿着紫红袍子的娼妓，它饮足了圣徒及基督教殉教者的鲜血。在其《但以理书注疏》第三卷中，希波吕托斯（Hippolytus，约204年）将罗马帝国与但以理（Daniel）预言第七章中四只野兽的最后一只等同起来，"甚是可怕，有铁齿铜爪，吞吃嚼碎，所剩下的用脚践踏。"（*Daniel* 7：19）帝国是一个魔鬼之国，是基督王国的反面，基督出生在第一个皇帝奥古斯都时代，在希

21　参见 Downing 1992 以及 Crossan 1991：e.g.72—88。唐宁曾简短地考虑过它与犹太人库兰（Qumran）共同体之间可能的对应关系，Vermes 1981：211—221 的讨论更加详尽。

22　关于千禧年主义，见 Cohn 1957，Rowland 1988，Daley 1991。

23　例如 *Galatians* 3：28，1；*Corinthians* 12：13，*Colossians* 3：11。三封信皆出自保罗，定年在一世纪中期。我同意 Kummel 1975 的看法。

24　*Romans* 13：1—7，*Titus* 3：1；参见 1 *Peter* 2：13—17。

波吕托斯看来，是一个巨大的悖论。

413 如我们在《新约》中所见，以它为基础的立场更具调和性。它是由殉教者查士丁(Justin Martyr)的《护教文》(约155年)、萨尔狄斯(Sardis)主教美利托(Melito)以及奥利金(Origen)在其反塞尔索(Celsus)的论文(三世纪早期)中提出来的。如美利托致马尔库斯·奥雷利乌斯的信所说：

> 我们的哲学首先是在异族中发端的，但它是在您祖先奥古斯都的伟大统治时期，在您的民族中达到繁荣的，并且成为您的帝国一个善意的预兆，因为从那时起，罗马的势力强大而又辉煌。现在您是他幸福的继承者，如果您保护那从奥古斯都开始、和您的帝国一起成长的哲学，您会把帝国遗传给您的儿子的。您的祖先们曾经和其他崇拜者一起培育过它，而我们的学说将像在帝国高贵的开始阶段那样永远兴盛的最明显证据，是下述事实：它在奥古斯都时代从不曾遭遇厄运。相反，它根据大家的愿望，一切都那么辉煌和光荣。[25]

我们引用的这段资料的来源尤西比乌斯的著作正属于这一传统，所不同者，他实际上曲解了千禧年理论，让其为新秩序服务。312年，君士坦丁在战争中打败了马克森提乌斯(Maxentius)，成为罗马的皇帝。就在战争前夜，他皈依了基督教。尤西比乌斯的意思是：教会的历史和世俗的历史，具体地说是罗马的历史，在君士坦丁的统治下已经融为一体。他的统治可以被视为千年王国在世界上的预演或者复制。[26]考虑到在君士坦丁皈依基督教后，教会戏剧性地从一个受迫害的命运，变成了受到宽容、随后很快就成了一种受到恩宠的组织，尤西比乌斯的热情反应可以理解。

国家对基督教的支持，为教会的扩张与繁荣提供了明显的契机，但是也带来了同样明显的风险。四世纪的教会既得到了大量捐赠，也卷入了国家的事务。四世纪修道运动的扩张——在前一个世纪，该运动已经兴起——部分就是对教会日益“世俗化”的反动。修道运动可以看成是另一种形式的千禧年主义。例如，从四世纪二十年代起，由帕科米乌斯(Pachomius，约292—346年)在埃及建立的共同体，就被视为与世俗世界相对立的理想的乌托邦社会，是未来千年王国在当时的表现。[27]

五世纪初，奥古斯丁(Augustine)从理论上重释了千禧年传统。在其《上帝之城》

25 Eusebius *Hist. Eccl.* IV. 26. 7—8.

26 参见 Wallace-Hadrill 1960，Barnes 1981，Cameron 1991。

27 Rousseau 1985.

中，历史和末世是相互联系的，不过其方式复杂而已。世俗之城巴比伦和上帝之城耶路撒冷都在地球上，但两者都不应和现存的、世俗的制度，不管它们是罗马帝国，还是基督教会，等同起来。罗马帝国和教会都是由人类创造的制度，都会被罪恶腐蚀。但在展示神圣的计划中，两者都有其作用：罗马帝国推进的是公民的和平，教会要提供的是圣事，从更广泛的意义上说，是宗教文化。在它们内部，两者都有两个城市的因素，只有在末日审判时，人们才知道他实际上是哪个城市的成员。[28] 414

早期基督教的思想家们与古典哲学的关系不够明确。作为古典教育的产物，所有人在某种程度上都与古典哲学有接触，有些人甚至沉浸其中。虽然下决心要颠覆古典哲学，但他们谁也免不了受到它的影响。他们常常把古典谚语和思想模式作为与他们自己的思想模式相对立的另一端。例如，尤西比乌斯关于王权的观念，尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa)关于自由的观念，[29]都从柏拉图思想传统得益良多；拉克坦提乌斯(Lactantius)利用西塞罗的公平观念抨击(异教的)希腊罗马社会的不平等和非正义性；奥古斯丁对古典理论和古典的道德和政治行为模式进行过更加彻底的打击，却无法不利用古典哲学的方法和概念，更不用说古典修辞学的技巧了。尽管斯多葛派的奠基者及其他希腊化哲学家们不可能预见到他的思想思考的性质和目的，但如果我们以为他们的兴趣没有重合之处，那就错了。特别要指出的是，像他们一样，奥古斯丁对于“生活的选择”问题着迷，特别是他在《上帝之城》中讨论基督教公民在世界上的责任和义务时，更是如此。而那个世界终结的日子，当时人还没有想到已经屈指可数了。

28　奥古斯丁的著作不在本卷的讨论范围内，有关著作数量众多，对奥古斯丁及其某些先驱的介绍性著作，见 Markus 1988b。

29　参见 Gaieth 1953。

415

第二十一章 犬儒派

约翰·莫尔斯

> 狄奥根尼是一个生活在桶中的希腊哲学家。一天,他正在晒太阳时,非常希望见到这位伟大哲学家的亚历山大大帝走近他,问他是否需要为他做什么事情,狄奥根尼回答说,"请不要挡住我的阳光。"(Cie. *Jusc*. V.92;D.L. VI.38)

犬儒派没有他们自己的理想,又接受了其他学派最糟糕的部分,因此被近代人称为"犬儒"或者"犬儒派"。

对今天的非专业古典学者来说,犬儒主义[1] 也许代表着两个尽管矛盾、但却具有主导性的看法。第一种来自狄奥根尼的行为,因为它表达了一种真正值得敬佩的精神独立,所以也许认为它只是粗鄙而已。实际上,有些版本的传说补充说,亚历山大曾经高兴地欢呼:"如果我不是亚历山大,我希望我是狄奥根尼。"(Plu. *Alex*. 14. 5; D.L. VI.32)第二种看法认为,即使犬儒派的行为不是主动的反道德,至少是让人不愉快的非道德。两种看法好像都不主张下述的观点:犬儒派曾经对古代政治思想做出过重大贡献,而两种看法间的矛盾,不过是在解释犬儒派真实图景过程中所涉及的众多难题的苍白的反映。因此,对犬儒派贡献的任何评价都必须从解决这些难题开始。

---

1 文献、残篇以及文本见 Paquet 1988, Giannantoni 1990: II.5.B—N;批判性的讨论见 Giannantoni 1990: 195—583;一般的论述见 Lovejoy and Boas 1935, Dudley 1937, Höistad 1948, Kindstrand 1976, Goulet-Caze 1986;论文集见 Billerbeck 1991, Goulet-Caze & Goulet 1993, Branham & Goulet-Caze 1996;我个人的看法(细节上有些变化)见 Moles 1983a、1993、1995a,上述著作中引用了比这里要多的文献。浓缩性的叙述请见我在《牛津古典辞典》(牛津,1996 年,第 3 版)以及 Zeyl 1997 中所写的辞条。

1. 资料问题

事实上所有犬儒派自己的作品都失传了，但大量其他资料保存下来了。它们中有数量众多的格言与逸事；数量庞大、篇幅不等的散文和诗歌残篇；书信（内容上属于犬儒派，但并不出自我们想象的那些作者之手）；狄奥·克里索斯托姆（约 45—120 年）、智者派和哲学家（绝大多数是斯多葛派）的狄奥根尼式论著；伊壁鸠鲁派的菲洛德穆（Philodemus，公元前一世纪）、斯多葛派的埃庇克泰图斯（《论犬儒主义》，[2] 二世纪早期）都曾对犬儒派有或多或少的系统叙述；传记作家狄奥根尼·拉尔修（可能属于三世纪早期）的《名哲言行录》第六卷讨论过犬儒派，而且仍然是最重要的单篇资料；[3] 在斯多葛派哲学家塞涅卡（约在 55—65 年从事写作）的作品中，多次提到犬儒派，某些部分进行过讨论；修辞学家和讽刺作家琉善（Lucian）（二世纪的作家）的几部作品；罗马皇帝和学者朱利安（四世纪）的两篇演说；基督教多次提到过犬儒派；另外还有大量受到犬儒派影响的文献，尤其是讽刺传统的文献。 416

在这些数量众多的资料中，我们可以看到下述不同倾向：伪造格言与逸事是古代传记作家的一般倾向，由于犬儒派领军人物夸张和自吹自擂的行为，这种倾向得到了强化；对犬儒主义的理想化和阉割（埃庇克泰图斯）；让狄奥根尼看起来像苏格拉底；让犬儒派看起来像斯多葛派（埃庇克泰图斯、狄奥根尼·拉尔修的某些内容），这样做有时是为了将哲学间的继承性合法化（苏格拉底—安提斯梯尼[Antisthenes]—狄奥根尼—克拉特斯—芝诺）；将犬儒派描写成原始而淳朴美德的榜样；将犬儒派描写成人类社会罪恶严厉而公正的批判者；论战中的歪曲（菲洛德穆）；将犬儒派描写成骗子和伪君子，所以是喜剧性嘲笑的对象（琉善）；将犬儒派描写成对社会和政治稳定的威胁（罗马帝国的文献）；利用犬儒派人格来表现自己（狄奥，有时包括琉善）；对早期犬儒派和他们所谓堕落的后人进行对比；把犬儒派和基督教的禁欲主义者进行比较和对比。

在这些倾向中，有些明显是歪曲的（菲洛德穆的许多观点只是表现了他的愚蠢），尽管歪曲有助于界定真实。有些虽不属明显的歪曲，但与其他记载冲突。有些初看起来合理，但需要其他可靠资料的支持。因此，对犬儒主义的任何描绘，必然是非常

2　Billerbeck 1978.

3　Goulet-Caze 1992.

不同的资料以及成千上万不同片断的综合，而所有这些片断，在理想状态下，都应该得到严格的考订（按照一般的标准，例如，我们要区分出原始资料、早期资料、第二手资料或者后来的资料）。这种综合还要考虑到犬儒派的不同人物、不同时期的犬儒派之间可能存在的区别，因此，有关的看法总容易被人们指责为循环论证。此外，它还不仅仅是个确定事实的问题，因为犬儒派的行为、格言和作品本身，也对人们的解释提出了问题。

417

所以，不奇怪的是，有关犬儒派的起源、地位、意义、价值和影响问题，在古代就存在争议，今天仍然如此。尽管如此，资料的问题可能被夸大了。几乎所有犬儒派作品的失传，并不像人们想象的那么严重，无论如何，我们能够接近所有犬儒派中最重要的著作（狄奥根尼的《理想国》）。甚至现存资料的规模和多样性，由于显示了犬儒传统的活力、重要性以及人们对它的兴趣，也不乏积极意义。

2. 重建犬儒主义

可以肯定，从公元前四世纪起，犬儒（“犬式的”）一词已经被用来称呼狄奥根尼及其追随者，前者绰号为“狗”，因此，英语用“犬儒主义”（Cynicism）来作为这一运动的名称（在古代希腊语和许多近代语言中写成 Cynism），可是，从古代以来，人们就一直在争论，到底是狄奥根尼，还是安提斯梯尼（约公元前 445—前 365 年）——苏格拉底最亲近的追随者之一，是第一个犬儒。[4]

说安提斯梯尼是第一个犬儒，是因为他思想中包含着犬儒因素以及他的某些作品的篇章名称，因为他曾经在名为快犬的运动场教授过哲学。那里是一个非雅典人的运动场，其名字中包含着可以解释为“犬”字的成分；还因为古代的传统称，狄奥根尼是他的一个学生。但是，所有古典传统公认，人们把狄奥根尼，而非安提斯梯尼称为“犬”，而安提斯梯尼哲学中的某些因素（明显的是他的语言和逻辑研究）显然是非犬儒派的。把狄奥根尼和安提斯梯尼联系起来的做法，也存在年代学上的问题（见下文）。因此，支持安提斯梯尼为犬儒的看法，可以归于那种根据师生关系建立传统的一般愿望，归于将斯多葛派传统连续追溯到苏格拉底的特殊意图，以及安提斯梯尼对狄奥根尼无可置疑的影响，但这种影响不是通过直接的师生传承，而是通过安提斯梯尼的作品。

---

4 Giannantoni 1990：IV. 223—233，Döring 1995.

在重建狄奥根尼生平和活动的过程中，[5] 由于狄奥根尼本人是一个夸张的、自吹自擂的人，因此引起人们极度的崇拜、敌视和富有想象力的伪造，导致了丰富而多样的狄奥根尼传说的产生，因此古代对犬儒派传统的一般歪曲更加严重。古代和近代对狄奥根尼的反应非常不同。有人因为他假设的完美而欣赏他的机智（常常带有激愤情绪）；有人否认他在哲学上的地位；有人讨厌他对无耻的崇拜；有人认为他对通行的社会和政治价值观造成了威胁而不喜欢他；还有人做出错误的努力，以使他变得可敬。因此，所有的叙述，不管是古代的还是近代的，都必然是有争议的。但总体图景也许不像我们担心得那样模糊。 418

狄奥根尼（约公元前 412 或前 403—约前 324 或前 321 年）出生于黑海港口城市西诺帕（Sinope），其父曾被当地人指控铸造伪币。他被流放了，而且在雅典和科林斯度过其余生。他到达希腊大陆的时间以及他与安提斯梯尼的关系仍存争议，根据最合理的推测，狄奥根尼及其父亲，无论正确还是冤枉，曾被控"改铸货币"，因此，狄奥根尼伟大的口号之一（D. L. VI. 20）起源于对其行为所做的辩解或者比喻化的重新解释。实践中"改铸货币"的行为，以及由此导致的狄奥根尼的被流放，都发生在安提斯梯尼死后，因此，狄奥根尼的流放，乃是其生活戏剧性变化的触媒，他曾在安提斯梯尼门下学习的说法乃是伪造。基于同样的、理性化的最小论原则，狄奥根尼请示德尔斐神谕（显然是对苏格拉底行为的模仿）以及他被海盗俘虏（D. L. VI. 21，29—31，74—75）的故事，也应当抛弃。另一方面，他与亚历山大的相遇好像是真实的（尽管那可能发生在亚历山大成为"大帝"之前）。[6]

狄奥根尼在雅典和科林斯活动的主要线索是清楚的。他逐渐创造出一种只需要最低物质满足的生活方式：普通的斗篷，天冷时折成双层以取暖（不穿衬衣）；支撑身体和保护自己的拐杖；装食物的背包；做"房子"用的酒缸（后世住在"桶"中的传统由此而来）；不穿鞋子。他也只需要最低限度的食物：从泉水处得到的冷水而非葡萄酒；蔬菜，尤其是青菜和羽扁豆（尽管狄奥根尼并不是素食主义者）。这些东西可以从其所居住的土地上，或者依靠乞讨和偷窃获得。狄奥根尼的生活方式中还包括在公开场合，典型的是在广场——那里是圣域，本应禁止此类世俗活动——上，表现所有自然行为（吃、喝、小便、大便、手淫和性交）。"犬"的主要含义是无耻，狗类在此方面是有名的。 419

5 Goulet-Caze 1994.

6 Hammond 1993：28，282.

狄奥根尼相当好斗，发起了对各种事物的口头攻击，它们中有各种人为约定的形式，婚姻，家庭，政治，城市，所有社会的、性的和种族的区分，世俗的名声，财富，权力，权威，文学，音乐，各种形式的心智玄想，以及上述各种事物在人类中的代表。所有这些攻击都以"改铸货币"作为口号，"货币"在这里是对法律、风俗和习惯的比喻化说法。狄奥根尼的好斗是他绰号的另一来源。这些攻击一般来说是诙谐的，而诙谐常常又是野蛮、粗鲁、怪诞的，有时他会利用文学讽刺和含沙射影。狄奥根尼的口头表演还包括对其独特生活方式的辩护。在后来的几百年中，一直到公元六世纪，无数犬儒派人物采用了这种方式。

本质性的问题出现了：如许多古代和近代批评家所说，狄奥根尼不过是一个丑角，一个表演者？其中有任何严肃的东西吗？暗示了思想吗？在任何有效的意义上，犬儒派可以被描述成一种哲学吗？

从社会背景看，狄奥根尼可能受过良好的教育，他对荷马和悲剧的了解，他对文学讽刺和引语的了解，以及他本人的作品，也证明了这一点（见下文）。对于早期（前苏格拉底、苏格拉底、安提斯梯尼、老阿里斯提普斯）以及当代哲学家（柏拉图）的生平与思想，他都非常熟悉。当他愿意时，他可以浸淫于哲学的具体问题之中，其讨论如此深入（如我们将在下文中讨论的），以致其中一段三段论的讨论直到 1991 年才得以解决。最后这个例证，像他的许多格言和行为一样，表明了他的智力水平。因此，狄奥根尼所代表的，是一种聪明的知识分子永不安分的现象，这些智者抛弃了理智主义，支持某种非常淳朴的主张或者生活方式，但在论证中，仍然玩弄聪明。任何带着保护式鄙薄眼光、抛弃狄奥根尼的人（无论是古代的还是近代的）都是愚蠢的，犹如他的当代人从他们已经付出的代价中学到的那样。在古代传统中为我们记载的一系列狄奥根尼和柏拉图之间的口水战中，狄奥根尼表现得一般来说更好（例如 D. L. VI. 25—26，40，58，67）。

那么，狄奥根尼的表演又是什么？当然，如果人们认为，在公众场合表现自然行为没有什么可耻的，那么某种其他人会谴责为表演的行为就不可避免。但是，狄奥根尼在公众场合表演的自然行为，常采用一种充分公开的形式，手淫是他此类行为的典型做法之一（D. L. VI. 69）。后来，狄奥根尼最亲近的追随者克拉特斯因为在广场上和他的妻子希帕基娅（Hipparchia）当众性交而赢得丑名（D. L. VI. 96）。如何证明这种看似非常出格行为的合理性？

420

典型的狄奥根尼幽默是什么？对此问题，古代传统提供了一个虽然片面但却直接的答案：犬儒派精于严肃的嘲讽（*spoudaiogeloion*）——用幽默的方式诠释严肃的

思想。[7] 但思想又是什么？

显然，犬儒主义首先是，而且首要的是，犬儒实际上如何生活和行动的理论（甚至那个把犬儒主义描写成一种哲学的狄奥根尼·拉尔修也证明，古代存在犬儒主义是哲学还是生活方式的争论[VI. 103]）。它从来不是一个正式的哲学学派，因为它从来没有，显然也从来不可能有一座外在的学校建筑，同样，也从来没有，从来也不可能有任何哲学信条。可是，当时众多成名的哲学家都认为，犬儒主义表现了某种哲学主张。柏拉图对狄奥根尼的著名称呼是“疯癫的苏格拉底”（D. L. VI. 54）；在一个严肃的伦理学语境中，亚里士多德好像间接提到了狄奥根尼（*Pol*. 1253a26—29）；提奥弗拉斯图肯定也提到过他（D. L. VI. 22）。在某种程度上，狄奥根尼和后来的犬儒派确实在某种程度上参加了与其他哲学家的哲学论战。论战大多采用口头论战的形式，但有时也延伸到文字作品中，例如狄奥根尼的《共和国》，或者伊壁鸠鲁派和犬儒派间的论战性作品。[8] 狄奥根尼本人宣称，他的目标（*telos*）是美德（D. L. VI. 70，72，104）。对狄奥根尼的这个口号，后来不同学派的著名哲学家是认真对待的。在通俗哲学中，狄奥根尼是以一个绝对优秀的哲学家面貌出现的。狄奥根尼还宣称拥有“智慧”（D. L. VI. 72），他有许多个人的追随者（在古代传统中被描述为“学生”），写过众多作品，[9] 其中有些作品的篇名看来是通行的哲学问题，而且引起过成名哲学家的反应。（否认狄奥根尼写过文字作品的看法，反映了人们的纯洁化倾向，他们希望把伟大的狄奥根尼和那些在他名下流传的、令人厌恶的主张区分开来。）

所以，犬儒主义是一种生活方式，但它是一种表达哲学主张的生活方式，在这个意义上，“哲学”和“生活方式”之间的冲突是虚假的（犹如相反的命题——一个人的哲学应该影响其生活方式——是错误的一样）。这些哲学主张的基础实际上是所有古代哲学家都接受的标准，“根据自然生活”（D. L. VI. 71）。问题的关键是，如何理解这一标准。可以肯定，狄奥根尼为其提供了一个“彻底的原始论派”的解释，因此，他经常把动物、原始人、未文明化的异族人（所有未曾受到文明污染的人）以及神灵作为道德标准，而且用黄金时代的话语来描述犬儒派的生活方式。这种彻底的原始派主张，是所有犬儒式生活行为和态度的特征。重要的是，我们要估价的是犬儒派极端激进主义的立场。当狄奥根尼称“我不需要物质的所有物（或任何其他东西）”时，他的意思不是说，“我不需要它们，但拥有它们对我也不错。”也不是说，“我不需要它们，但 421

7　Kindstrand 1976：47—48，Lopez Cruce 1995：77—84.

8　Gigante 1993：198—203(Menippus，Colotes and Menedemus)，211—223 (Philodemus).

9　Goulet-Caze 1994 ：817—820.

对你来说，拥有它们也不错（因为你持有合理的不同立场）。”他的意思是说，“这些东西糟糕，妨碍人们获得美德。”

作为彻底的原始论者，犬儒派宣扬的是“自足”（D. L. VI. 105）、“自由”（D. L. VI. 71）以及“无激情”（D. L. VI. 2, 15），他们都把自己的生活方式描绘成：“淳朴的”，因为在最极端的意义上它是自然的；“容易的”，因为它是彻底反智的；“困难的”，因为存在着巨大的肉体上的需求。因此，狄奥根尼（相当有选择性地）崇拜斯巴达（D. L. VI. 27, 59）。在犬儒派那里，辛苦和遭受痛苦自然获得了积极的道德价值，在一个悖论式的格言“痛苦是善”（*ponos agathon*）中，该观念得到了表达。要克服这些困难，需要不断地实践（*askēsis*）。[10]

当然，犬儒派的核心主张——美德在于根据原始派的方式生活——并非不言自明的真实，尽管它属于一个悠久的传统，该传统反映了一种人类可以理解的愿望：世界本质上应当是一个好地方，生活上的问题仅仅是对自然秩序的歪曲。人们反对犬儒派主张的另一个理由是：那种生活方式是不可能的。对于这两个疑难，犬儒派的生活方式本身就提供了某种回答：生活方式是行动中的美德，它表明，这种主张可以实现。像“根据自然生活”的呼吁一样，人们可以认为，这个答案从哲学上说是不令人满意的，理由是犬儒派并没有对他们的观点提出“适当的”论证。但对狄奥根尼来说，这种反击没有或从原则上说几乎没有什么分量。

如果犬儒派的生活方式表明他们的主张能够实现，那么犬儒派的表演立刻就有了说得通的解释：它部分是为了他人的利益。这就提出了犬儒派与其他人的关系问题。[11]

422 犬儒派明显认同与智者的亲缘关系或者共同体，因为他们使用“智者的朋友是智者”之类的成语，狄奥根尼的一个三段论推论是：“智者是神灵的朋友”，“他们之间有共同之处”（D. L. VI. 72[见下文]）。狄奥根尼本人拥有追随者，克拉特斯宣称自己是“狄奥根尼的一个公民”（D. L. VI. 93）。此类亲缘关系超越了通常的男女（我们将在下文论及）以及种族（因此，犬儒派诉求于异族的正确行为）界限。

他们与人类的一般关系问题更大。也许与人们的第一印象相反，犬儒主义是一种传教士式的哲学，他们的表演，是为其他人提供一种可以模仿的模式，或者是要证明其他人所持价值观的错误。通过榜样和规劝，犬儒派不懈努力，试图让其他人都归

10 D. L. VI. 71, Goulet-Caze 1986.

11 Moles 1983a: 109—116, 1993: 269—277.

顺犬儒派的生活美德。他们宣称自己拥有各种称号（“先锋”、“监督人”、“赐福者”、“教师”、“统治者”、“医生”、“调和者”、“善心”、“助手”、“拯救者”等），对其他人来说，这些称号暗示着教益或者改造性的角色，事实上是对其他人深刻的关怀（*philantrropia*）。犬儒主义行为中这些明显的利他主义因素，是不能作为后世因克拉特斯更加人道的特征所做的缘饰抛弃的。它们全部，或者几乎全部在狄奥根尼、有些在其先驱安提斯梯尼那里得到文献的证明。[12]

那么，如何解释犬儒派对人性一般的抨击和侮辱，或者说是他们那种轻蔑地把人类划分成精英智者和愚蠢又疯狂的大众的做法？事实上很简单。一个当然的事实是，智者和无知的大众之间存在巨大的鸿沟，只有智者是真正意义上的人类。可是，犬儒式美德是“容易的”，代表了人类的自然状态。因此，甚至低能的大众也是潜在的人类，犬儒和普通人类之间的鸿沟不是不可逾越的。所以，近代认为犬儒主义彻底否定人类的一般看法是一种误解。当然，犬儒派的教导很大程度上是从否定的角度出发，因为它们的目的在于揭露通行价值观的错误，但关键在于要把唯一重要的东西——“根据自然”的犬儒派生活方式——分离出来，并把它推荐给其他人，而这种方式本身是正面的。因此，埃庇克泰图斯（III. 24. 64）把狄奥根尼描绘成“热爱所有人类”的做法，是正确的。

至此，我们已经尽可能不带偏见地、把犬儒派作为一个虚空中存在的学派进行了重建。另一种观点认为，犬儒派对抗的是当时存在的各种传统。虽然狄奥根尼的生活方式独创而特殊，但人们发现，它来源于多种不同的、绝大部分是希腊的因素。这些因素是：一种认为智慧是行动而不是思想问题的信仰（某些圣者和智者支持）；一种根据自然而非法律或者人为约定生活的原则（由智者派、公元前五世纪的原始派和安提斯梯尼等不同人物倡导）；一种宣传理想社会或者政制的传统，常与黄金时代的传说有联系，由于人们对当代城邦的失望，这种情绪也许有所加深；一种“无耻化”传统（反映在文献中，是以狗为象征；也反映在假设的某些外族风俗上）；苏格拉底对实践伦理之外的所有哲学成分的拒绝；苏格拉底在广场而不是学校中对哲学的探讨；反智传统；将体魄的野蛮化作为实现美德的条件的传统（以奥德修斯、赫拉克勒斯、斯巴达人、某种程度上还有苏格拉底为代表）；遭受痛苦的英雄与流浪者形象（奥德修斯、赫拉克勒斯、各种悲剧人物）；行乞传统（在文献和生活中都有反映）；禁欲和贫穷传统（各种智者、圣者和劳动者为代表）；许诺交换幸福和得救的智者或圣者传统；各种幽

423

12　有关文献证据见 Moles 1983a：112 n.73。

默传统(嘲弄者实践的和语言的幽默;旧喜剧的粗俗和直白;苏格拉底严肃的喜剧式机智)。

虽然奇特,也许还让人厌恶,而且哲学理论不足的犬儒派,毕竟展示了一种合理的图景,用它特有的话语来表达,相当有力。

3. 犬儒派与政治

这样一幅犬儒主义的图景,给一般的政治学留下了什么位置,表面上看,没有。但在我们接受这个结论之前,我们必须讨论有关狄奥根尼著名的"世界大同论"的证据。[13]该证据可能(1)迫使我们修正有关的结论;(2)揭示狄奥根尼观点中的不合逻辑之处;(3)证实我们的结论,但将开辟新的视角。

两段关键的文献来自狄奥根尼·拉尔修。狄奥根尼·拉尔修著作第六卷第六十三章记录了这样两句话:"在被问及他从何处来时,他说,'(我是)一个世界公民'。"虽然它是用文学形式表达的逸事(*chreia*)(包括一句格言在内的简短趣事)——此类记424 载在"狄奥根尼传统"中非常之多,但对没有祖国的狄奥根尼来说,世界公民问题在生活中像在文学中一样普通,而且有着特别的意义。世界公民(*Kosmopolitēs*)一词的极端少见(在公元一世纪的斐洛那里第一次得到证明,见 *Opif*. 3, *Mos*. I. 157)并不能作为它不真实的证据,因为斐洛,或者是他的斯多葛派资料,肯定是从某个地方得到该词的,而犬儒派正以其语言上的丰富与独创知名,有关货币的说法是其一例。众多古代资料都把狄奥根尼与"世界公民"情感联系在一起,把这种情况错误地归于苏格拉底,可以用人们把狄奥根尼资料回溯到犬儒派-斯多葛派共同继承的"祖先"加以合理的解释。来自犬儒派和犬儒派以外的大量资料表明,"世界公民论"是犬儒派的伟大创造,可以设想,它是从第一个犬儒人物开始的。

另一段文献来自第六卷第七十二章狄奥根尼的"信念学",我们需要全部征引。[14]

(a)他宣称,万物皆属智者,利用我们前面引述的观点(VI. 37)加以论证:
万物皆属于神,
神是智者的朋友,

---

13 本部分是对 Moles 1993 and 1995a 的改写,有某些修正,重点有所变化。

14 本部分的安排和翻译根据 Schofield 1991: 141—142,并对 Moles 1995a 有所修正。

朋友共享财产，
所以，万物皆属智者。

(b)关于法律(*nomos*)，他坚持认为，没有法律，就不可能有政治统治(*politeuesthai*)。因为他说：

如果没有城邦，就不可能有文明开化的东西存在，
城邦是文明的，
如果没有法律，城邦毫无用处，
所以，法律是某种文明的东西。

(c)他经常嘲笑优良的出身和显赫名声以及诸如此类的事物，称它们为邪恶的装饰(*prokosmēmata kakias*)。

(d)他说，唯一真正的公民国家(*politeia*)[15]和宇宙(*kosmos*)一样广大。

(e)他说，妇女应当共享，不承认婚姻，但宣称一个会说服的男人应当和一个会说服的女人一起，[16]因为这一点，他认为子女也应当共有。 425

首先要讨论的问题是(b)的三段论提出来的，该问题引起过相当多的争论。它的真实性得到了下述两个因素的支持：它在信念学中的地位以及它与斯多葛派的克林特斯(Stob. II. 103. 14—17 = SVF I. 587 = Long and Sedley 1987：§ 67. I)的关系。克林特斯的文字大致如下："如果一个城邦是人们可以向之寻求正义的、可居住的创造物，那么城邦就肯定是文明的。但城邦就是那种居住地，所以城邦是文明的。"虽然有关的文献及其解释存在争议，但后面这个捍卫城邦和"文明"的三段论，明显是要反驳(b)的。那么，狄奥根尼给"文明"下了个贬损性的定义(如它在犬儒主义那

15　对 *politeia* 一词的翻译存在疑难。简单地译成"国家"会误导，但其中应包含"国家"的因素，因为(a) *politeia* 提到了传统被认为属于"城邦"的制度安排；(b)"国家"既可以指政治制度，也可以指个人，因此使人们可以进行似非而是的转换。前面缀以"公民"是希望传达"国家"具体的政治含义，同时强调第六卷第七十二章和第六卷第六十三章之间的密切关系。将狄奥根尼的作品名称译成《理想国》存在不足，但其不足比译成《共和国》或者《政体论》要少，而且传达了这样的意思：这部哲学著作的目的是描述应当如何，而非实际如何的；尽管如我们将指出的，犬儒派的"国家"并非乌托邦。

16　关于这段文献及其解释，见 Schofield 1991：12 注释 21。

里肯定会的那样)，而且把法律、城邦和"文明"作为相互联系的东西加以攻击，"如人们可以期待的，狄奥根尼的论证是反法律的(*antinomian*)，攻击那样一些人：他们虽然同情他反对城邦及其风俗的态度，但仍然坚持他已经抛弃的观点，认为法律不可或缺。"[17]

许多学者曾经认为，整个第六卷第七十二章源自狄奥根尼已经失传的《理想国》，其内容也与之相符：一个一般的"政治"结论，两个三段论(其正式的风格与狄奥根尼的口传哲学不协调)，专门提到的"正宗的国家"(公元前四世纪的术语)，然后是(e)关于性关系和抚养子女的激进建议，与《理想国》激进的改造风格一致。它的安排也具有逻辑性。第一个三段论绝对是狄奥根尼式的，关注的是合法的所有物或者需要。第二个三段论也是狄奥根尼的，关注的是某种普遍认为对文明生活必需、但为犬儒派连同城邦和文明生活自身一起抛弃的东西。紧随对"文明"等的抛弃的，是对城邦内类似事物的拒绝("优良的出身和显赫的名声以及诸如此类的事物")，所用的语汇——"嘲笑"——典型地表达了犬儒派的态度。这些类似的事物是用来作"罪恶的装饰"。接着是世界公民情感，由连词"和"引导，它所暗示的是精确的逻辑联系。

这里与前述资料的联系是明显的。正宗的政治制度跟在第二个三段论所陈述的错误的政治、社会价值观以及"优良的出身"之后。在虚假的多元价值之后，是唯一正确的价值观(典型的犬儒式对比)。这里还暗含着"法律"(与风俗等)与宇宙的自然秩序之间的对比，前者是(b)和(c)中的虚假事物，后者是(d)所表达的。"正宗国家"一词的使用，表明狄奥根尼利用并重释了其对手的修辞手段以及他拒绝的价值观(因此，是"改铸货币")。狄奥根尼还不仅仅是把理论和实践结合起来(本身就是一个不小的成就)，他是把外在的和内在的结合了起来，从而与那些追求"罪恶的装饰"的人形成对比。一方面，"优良的出身"等构成了"罪恶(*prokosmēmata*)的装饰"，犬儒派的国家与宇宙(*kosmos*)一样大，因为虚假的宇宙要让位于真正的宇宙。最后一项是关于妻子和子女"共有"的，通过环状结构与关于共有"所有物"的第一项联系起来。这种环状结构强调的，是贯穿于狄奥根尼《理想国》始终的"共产主义"，从而与世俗所有物的排他性、出身、名声等的等级制形成潜在对比，而且暗暗地与其"世界国家"形成对应关系，宇宙自然地成为全体人民"共同"的家园，如同赫拉克利图斯(Heraclitus)笔下的犬儒派作家在其《书信》第九卷第二节中所描写的那样。

因此，第六卷第七十二章是狄奥根尼《理想国》合乎逻辑的、忠实的摘要，但这个"世界大同论"是什么？它好像既有积极的方面，也有消极的方面。

17　Schofield 1991：134.

消极的方面是它抛弃了城邦和政治（*ta politika*，“politics”），请与（b）和（d）比较。这种拒绝与其“改铸货币”的口号相适应；与大量残篇、文献以及狄奥根尼应用到他自己身上的悲剧诗句相适应，他说自己“没有城邦（*apolis*）、没有家园、失去了祖国（*patris*）、一个乞丐、流浪者，过一天算一天”（D. L. VI. 38，这里狄奥根尼并非悲叹自己的处境，而是以此自得）；与我们关于犬儒主义的总体理解相符合，因为狄奥根尼式的犬儒必须把城邦作为“反自然”的东西抛弃。

积极方面在于“宇宙国家”的首要地位。一旦我们剔除了犬儒派完全消极的假设，那么解释它就变得相对容易了。首先，我们必须把狄奥根尼的立场放在一个总体背景中去理解，这个传统以格言智慧、哲学家和智者为代表；抛弃或者重新估价了关于城邦、祖国、或者类似的概念，以支持一种国际主义或者世界国家的理想，而且其中的某些论证与狄奥根尼非常类似。[18]第二，既然抛弃城邦有利于犬儒的自由和美德，那么通过对流行术语的重新定义，犬儒派使用了诸如祖国、城邦、理想国之类的词汇，来比喻犬儒派的生活方式本身（D. L. VI. 93；Epict. *Diss*. III. 22. 84—85）。这种观念暗含在第六卷第七十二章（c）和（d）的对比中，（c）关注的是产生罪恶的事物，427（d）关注的是产生美德的事物。因此，犬儒派的理想国，即犬儒派的“国家”，不过是作为犬儒的“状态”，[19]一种物质的，或者是社会和道德的状态（犬儒派的得到美德依赖对通行的社会与政治价值观的抛弃）。克拉特斯的《佩拉》清楚表现了这一点。《佩拉》是一部荷马式的讽刺诗，混合了诙谐、文学的精致、情感的卑劣和高雅，完美地表现了犬儒派严肃嘲讽的魅力（D. L. VI. 85；Demetr. *De Eloc*. 259；Clem. *Strom*. II. 120. 121）：[20]

在酒色的大海中有一座城市叫佩拉，
美丽、肥沃、没有污秽，但有平凡，
航行到那里的没有蠢蛋，也没有寄生虫，
没有贪婪者，也没有肉欲的奴隶，
但到处都有百里香、葱蒜，还有无花果和烤面包，

18 文献证据见 Moles 1993：264 n.18。关于他与色诺芬《回忆苏格拉底》中阿里斯提普斯的看法的关系，见 Moles 1993：265。

19 在更早时期有过此类运动，既暗含在前面已经提到的一般传统中，也有明白表述的（突出的是柏拉图《理想国》的第九卷 592b3）。但狄奥根尼的看法仍然极为诱人而且激进。

20 Dudley 1937：44，56—57，Höistad 1948：129—131.

因为这些，人们从不互相争斗，
也不为金钱和名誉刀兵相见：
那里没有奴役和卑下的快乐的痛苦，
他们喜爱的是不朽的王权和自由……*

狄奥根尼的犬儒式“国家”与宇宙规模同等，在某种意义上，与宇宙及其组成部分保持着积极的联系。[21]作为一个自然的或者高尚野蛮人的孩子，狄奥根尼认为，自然世界是丰富的，而且他感受到与动物世界的某种亲缘关系，因为动物世界为他提供了其生活方式的模型。对智者，无论他们可能在什么地方，他也感到有亲缘关系。他能在世界上的任何地方过自己的自然生活。他甚至感到与一般人类之间的亲缘关系。那么神的地位何在？关于犬儒派对神灵的态度，我们的资料存在问题。[22]尽管如此，狄奥根尼及其他犬儒仍能把诸神描述为人类的施惠者，因为他们已经为人类创造了天然善良的世界(D. L. VI. 44)。犬儒派还把神灵作为自给自足生活的范式(D. L. VI. 51，104)。因此，他们能把自己描述成“神一样的”(D. L. VI. 51，104)、“神的朋友”(D. L. VI. 37，72)、神的信使和代理人(Strabo XV. 1. 63—64 = Onesicritus fr. 17a；Plu. *Alex*. 65. 2；D. L. VI. 102；Epict. *Diss*. III. 22. 2，23，53，69)。第六卷第七十二章的(a)证明，在狄奥根尼的宇宙城邦中，是包括神灵的。

428 这样，我们可以有效地提出关于狄奥根尼《理想国》的一系列具体问题。[23]

第一，《理想国》的地位如何？犬儒派彻底拒绝文献(不仅仅是“劣等”文学)，但写出的文献比任何古代哲学派别数量都多，而且更加多样。[24]他们写有相对正式的哲学论文、对话、悲剧、历史、书信、“规劝”(讲座形式的道德说教)、各种诗歌和文学讽刺作品以及诗歌—散文的杂糅货。这种悖论所反映的，是人们熟悉的哲学式妥协：虽然书面哲学作品是真正哲学拙劣的替代物，但它也许是增加哲学听众的必要媒介。(另一种常见的动机是哲学探讨，对犬儒派来说几乎没有意义，因为他们自视已经解决了所有问题。)从其三段论和普适性的主张来看，狄奥根尼的《理想国》看起来像是正式的哲学作品，而且本质上是严肃的。可是，其中也存在某种讽刺：狄奥根尼能够玩弄一

---

* 马永翔等译文，见第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，上册，吉林人民出版社，2003 年版，第 380 页，略有改动。——中译者

21 随后的论证见 Moles 1993：268—269。

22 Goulet-Caze 1996，Moles 1995a：138 n.27.

23 随后的某些论证见 Moles 1995a：138—158。

24 Branham 1993.

般的哲学游戏，也解构了如柏拉图、亚里士多德那样一般哲学家的政治哲学。此外，当狄奥根尼和其他犬儒利用文字作品传达道德训诫时，他们更喜爱“娱乐”型的，而不是正式的著作，他们设想的读者只包括那些能够从字里行间阅读的人。总之，在犬儒派的作品中，“正式的”哲学作品位在“娱乐”型之下；整个写作活动的地位，也在街头实践型哲学之下。所以，狄奥根尼的《理想国》所以重要，是因为它把犬儒派哲学固化为文字，后世的哲学家能够对其做出反应，对我们从总体上重构犬儒主义来说，提供了一个基点。但它对犬儒哲学没有多少发展，只有它其中可能包含的、尚未覆盖的一些内容（例如儿童）例外。

因此，第二个问题是可以应用到所有“理想国家”理论上的问题：狄奥根尼的“国家”是供人们在实际中实践的吗？既然狄奥根尼的国家首先是一个具有美德的“犬儒”的国家，答案必然是肯定的，尽管可能有某些限制。犬儒派有时甚至承认，他们尚不曾达到美德的顶峰。犬儒派的“性自由”也许会创造出后代，而且会像(e)所主张的那样培养。犬儒派也可能在性以及其他方面与其他犬儒同居，以便犬儒式“国家”可以在多种层次上出现，因为它们明显会增加。犬儒派创造的改宗者越多，就越有可能包括全人类。

第三，对于现存的国家制度而言，犬儒式“国家”的含义是什么？狄奥根尼宣称，429 从一座神庙里拿走某些东西没有任何不正常（D. L. VI. 73），他还宣扬需要健身，包括女性的裸体健身（D. L. VI. 73; Phld. *Stoic*. Col. 19. 17），因此需要这些制度的继续存在。但有关从神庙里拿走东西的说法是一把双刃剑：在容许神庙继续存在的同时，它却否认了它们存在的理由（*raison d'etre*）。如果从神庙里拿走东西没有任何“不正常”，那么整个“神圣空间”的概念就被颠覆了（因为正是狄奥根尼主张，“利用任何地方从事任何事情”）（D. L. VI. 22）。作为一个犬儒，他必须抛弃婚姻之类的社会制度，因为它是一种法律制度，侵犯了个人自由。他不支持人们拆去神庙的行为，即使在人类不曾受到败坏的原始时代它并不存在，因为对于犬儒派来说，它有实际的用途，但他不会按照通行的方式使用神庙。当然，如果一个普世性的犬儒国家曾经在这些地方出现过，许多地区可能就会缺少这一类设施了，因为他们根本就不会建立神庙。

所以，第四个问题是：犬儒主义的论证中是否存在根本的不一致，或者甚至像许多古代和近代人都认为的那样，根本就是虚假的？一方面，在理论上，犬儒派绝对要抛弃传统的（“不正宗的”）城邦；另一方面，虽然我们偶然听说在乡村中存在犬儒，[25]

25　Downing 1993：287.

但他们绝大多数像狄奥根尼一样，生活在城市里，在那里行乞，睡在浴场里、神庙中，以及诸如此类的地方。实际上，对这个问题有几个很好的回答。(1)犬儒派传教士般的角色，要求他们生活在愚蠢而又不道德的人中间。(2)他必须表现出他生活方式立竿见影的可行性。“利用现存事物”的原则，[26]实际上是让他们利用某些现存制度，同时否认它们作为人间制度的地位(见前文)。(3)(a)(见前文，原书 424 页)直接涉及乞讨和利用所有现存设施问题。从本质上看，犬儒派根本不承认私有制或者私有财产，所有东西都是“他的”，因为他在宇宙中有其地位。所以，向某些人或者在某些地方乞讨(或者偷窃)，也就是取走犬儒认为有权取走的东西。

因此，在那些居住在城市中，但并不把它作为城市的犬儒，和那些居住在城市中，但确实把它作为城市对待的人中间，存在着区别，尽管这种区别在实践中可能模糊，从而给现存政治和社会现实以更大程度的宽容。在这里，我们看到了后来的某些发展，或者说对狄奥根尼的犬儒主义的偏离(我们也许可以把这些发展另外形容为“非真正的犬儒”，或者说“温和犬儒”)。[27]

第五，犬儒派的国家会产生社会影响吗？就犬儒派自身而言，回答是肯定的。婚姻和家庭死亡了；性关系取决于相互的自由选择；乱伦是许可的(就好像动物的“自然”行为一样得到许可)。不管这一大包东西多么不合人们的胃口，它确实导向了充分的性平等——一种只是在著名的克拉特斯与希帕基娅的“犬式婚姻”中实现的理想(D. L. VI. 96—97)。在古代哲学关于两性之间关系悠久而又令人沮丧的枯燥解说中，狄奥根尼并不曾试图将他的社会总路线付诸实现，他使用的是批判和说服相混合的办法。另一方面，他转化的人越多，其社会影响就越大。否则，而且完全可以理解的是，犬儒派会被认为是社会上的讨厌鬼了。

第六，犬儒派的国家会产生经济后果吗？一些人曾认为，(a)(前文，原书第 424 页)会导致私有财产的废除。戈特林(Goettling)认为犬儒主义是“无产阶级的哲学”[28]的观点颇为有名；在有些人笔下，犬儒派后来参与过某些重新分配财产的计划，麦加罗波利斯的塞尔西达斯(Cercidas of Megalopolis)(公元前三世纪末)请来(虚构的)神灵“参与”他重分土地的计划(fr. 4 Powell = fr. 1 Livrea)时，也许和(a)有直接关系。[29]根据目前的论证，对犬儒派来说，他们的理论明显具有严重的经济后果。狄

26　Bion frr. 16—17 及 Kindstrand 1976：218—219。

27　Moles 1995a：144—145.

28　Goettling 1851：251.

29　Lopez Cruces 1995：123—130.

奥根尼鼓吹废弃货币(建议代之以骨币时一种典型的讽刺笑话,见 Athen. IV 159c;Phld. *Stoic*. Col. 16. 6—9)。犬儒式的美德、自足、自由是抛弃除最基本物质需要外的所有其他一切,克拉特斯名声卓著的行为表达的,就是这个意思(D. L. VI. 87—88)。改宗犬儒派的人肯定也是如此行动的,他们数量越多,造成的经济风潮就越大。如果我们认为,犬儒主义鼓吹贫穷,而不是要缓解贫困,那么把犬儒主义描绘成无产阶级哲学并不完全不合理。狄奥根尼式的犬儒对此没有兴趣,因为对他来说,如果生活能够满足,那么贫穷是一种有福的状态。

第七,犬儒派国家会产生政治后果吗?虽然对政治后果需要界定,但肯定应当会。既然狄奥根尼式的犬儒拒绝了城邦以及所有其他政治制度(如王政、僭主政治等),因为它们违背自然,那么他就是服膺于无政府主义。犬儒派不仅仅对世俗的、从 431 正面上看恶劣的"权力"、"统治"等漠不关心,也不单纯地忽视它,而是攻击它。他从口头上攻击它,但这样做并不回避行动,因为他希望说服其他人(既有统治者,也有被统治者)抛弃它,就像他本人所做的那样。在追求无政府主义过程中,一个狄奥根尼式的犬儒能够像 19 世纪俄国的无政府主义者一样,证明其暴力行为的正当吗?答案肯定是否定的,尽管我们确实听说,后来某些自诩的犬儒派参加了武装起义,因为狄奥根尼式的犬儒是坚决反对暴力、内战和战争的,将它们归于"不自然的"探求财富的行为(D. L. VI. 50, 85, 见克拉特斯的《佩拉》)。他应该通过榜样与说服,而不是暴力来转化他人,他的力量在于道德上,不在军事上。他的"男子汉气概"来自其人格的粗鲁,不是武力的虚假恫吓(*machismo*)。他将抵制来自国王、僭主对其人身自由的攻击,但不应达到诉诸武力的程度。在最糟糕的情况下,即使受到奴役,他仍然可以宣称自己是自由的,如狄奥根尼在他虚构的派别奴役故事中那样(D. L. VI. 74),只是这种最后的内心道德自由,受到远比犬儒派正常自由多得多的限制。

狄奥根尼式的犬儒派会以任何方式支持政治自由吗?我们确实听说,后来的犬儒派做过这样的事情。确实,狄奥根尼式的犬儒派特别严厉地抨击国君和僭主(D. L. VI. 43, 50; D. Chr. *Or*. VI. 35—62; Plu. *An Seni* 783c—d)。但对于作为一种政治制度的自由,一个狄奥根尼式的犬儒派不会有兴趣,因为此类"自由"赋予他随心所欲的权利同时,又强加了他必须拒绝的义务。实际上,我们有足够的证据表明,狄奥根尼和他的犬儒派批评了民主政治(例如 D. L. VI. 24, 34, 41)。犬儒派攻击"君主"和"僭主"是完全可以理解的,理由是:如果所有的政治体系和政治家都是欺骗,那么僭主制度和僭主尤其如此,因为它们对虚假价值观的专注是最极端的。在某些情况下(例如压制哲学时期),他们的活动将直接侵犯犬儒派的自由;在一般情况

下，他们则会伤害犬儒派给予人道关注的其他人。总之，主张政治自由，意味着对狄奥根尼式犬儒主义的歪曲。

那么对王政的态度怎样？犬儒派把他们自己描绘成“国王”、“统治者”以及诸如此类的人(D. L. VI. 29; Clem. *Strom*. II. 20. 121)，有些学者曾论证，从安提斯

432

梯尼到狄奥·克里索斯托姆，存在一个或多或少统一的“犬儒派王权理论”传统。[30]狄奥根尼的追随者奥内斯克里图斯(Onesicritus)写过一部亚历山大的历史，证明狄奥根尼曾与亚历山大会面，而且把亚历山大描绘成“武装起来的哲学家”、神圣的救主和犬儒派“宇宙国家”的世界之王。波里斯特尼斯的比翁(Bion of Borysthenes)，在哲学上很大程度上属于犬儒派，是在马其顿国王安提戈努斯二世的宫廷中终老的。狄奥·克里索斯托姆的两篇关于王权的演说是致皇帝图拉真的(《演说集》第一卷和第四卷)。他明显也受到过犬儒派的影响。像比翁一样，他有一段时间也充当过宫廷哲学家。[31]

但是，由于下述两个原因，在其暗示的意义上，“犬儒派王权理论”是一个幻觉。(1)虽然安提斯梯尼写过论王权的著作，而且肯定影响了狄奥根尼、后来的犬儒派以及狄奥·克里索斯托姆，但如我们已经指出的，他本人并非犬儒，他本人的总体政治立场显然不如狄奥根尼式的犬儒激进，他把《理想国》比喻成火，相当明显地表现了他的一般看法(走得太近，可能会被烤焦，太远则会被冻僵，见 Stob. IV. 192. 7—9)。(2)对狄奥根尼式的犬儒来说，世俗的国王在三个方面有缺陷(所有缺陷都来自犬儒派对“自然”的高扬)：第一，他富有；第二，他的“王权”是一种虚假的“外在”状态，而不是内在的道德状态；第三，他的王权是一种形式的法律(*nomos*)。所以，犬儒派的“王”是世俗之王的绝对对立面。如果一个自封犬儒的人承认，更不用说是礼赞国王了，那么他就是自相矛盾。狄奥根尼对亚历山大的反应，是正确的犬儒式反应。只有否定犬儒派主张的一个基本成分，人们才可以把犬儒派的话语应用到世俗国王身上。在这个意义上，奥内斯克里图斯和狄奥的作品代表了犬儒哲学和世俗权力之间一种不自在的妥协。认为犬儒派的道德价值如个人的完善、超越奢侈、专注于苦行以及诸如此类的主张，可以与通行的统治阶级意识形态中的某些因素重合，而且可以为统治者服务，是完全正确的。犬儒派、希腊和希腊化时代的国王以及罗马的皇帝们，一致把赫拉克勒斯的价值观作为道德榜样；犬儒派对辛劳和痛苦的强调，在传统的罗马人

---

30 突出的例子是 Höistad 1948。

31 Moles 1995a：145—150，155—156。关于狄奥，进一步的讨论见吉尔下文第二十九章第三节。

生态度中也有某些反映。[32]但所有这一切都无法否定下述事实：狄奥根尼意义上的"犬儒派王权理论"，导向的是对世俗王权的彻底抛弃。

4. 意义与影响

既然犬儒派的"国家"是作为犬儒的一种"状态"，那么犬儒派政治思想的影响就意味着犬儒主义的一般影响了。这样，对希腊罗马哲学、统治理念、文学和（后来的）宗教的影响，就深刻而广泛了。这个主题实在太大，难以操控。但即使是在哲学领域，我们本质上也不可能把政治思想从一般的伦理学中分解出来。犬儒派关于物质所有权、个人伦理以及狭隘意义上的政治的极端主义立场，成为对其他哲学观点进行界定的触媒。人们首先把克拉特斯和斯多葛派的创始人芝诺作为师生联系起来的做法，说明了斯多葛派的伦理学曾受到犬儒派极大的影响。在斯多葛派内部，关于犬儒主义的合法性发生过争论，其结论从全盘接受（开俄斯的阿里斯托[Aristo of Chios]）、部分接受（芝诺、克里西普斯）、完全否定（帕奈提奥斯）、摇摆式的混合（塞涅卡）、到纯洁化和理想化的重新界定（埃庇克泰图斯）不等。[33]甚至伊壁鸠鲁主义也不是完全不受影响，[34]因为伊壁鸠鲁的诫谕"智者不应做犬儒"所传达的，是他不情愿地承认的事实：伊壁鸠鲁价值观的核心，看起来让人难堪地觉得像是经过稀释的（从源头上看，无疑就是）犬儒主义。

433

古代传统大量利用过狄奥根尼的"宇宙国家"理论，虽然宇宙国家理论并非新概念，但它与狄奥根尼和犬儒派紧密联系在一起，部分原因无疑是因为狄奥根尼在语汇上的创造性，部分也许是因为，从表面上看，犬儒派竟然鼓吹如此高贵的一种观念，颇不协调；还有一部分也许是因为狄奥根尼拒绝城邦的绝对性，从而远远超过了他前辈的程度，苏格拉底、安提斯梯尼等只是部分从政治中退出，因此，使他的宇宙国家论获得了额外的力量。最后一部分原因，是因为与他的大胆主张相伴随的行动，他把自己的生活方式作为宇宙国家公民权得以实现的具体表现。

所以，犬儒派确定了对宇宙国家进行哲学讨论的基调，特别是犬儒派的宇宙国家论对斯多葛派宇宙国家论的影响，远比当前学者们认为的[35]要大。犬儒派留给斯多

32　Griffin 1993：252—258.

33　Dudley 1937：96—103、127、190—198，Billerbeck 1978，1979：3—18，Goulet-Caze 1986：159—191.

34　Gigante 1993.

35　例如 Goulet-Caze 1982，Schofield 1991：Appendix H。

葛派的，并非纯粹的消极观念（“我们拒绝城邦”），然后斯多葛派给它添上了积极的价值观。事实毋宁说是相反，犬儒派的宇宙国家论中已经包含着所有基本的积极因素，斯多葛派对它们做了充分阐述，并且把它们与一个充分论证的自然体系结合了起来。晚期伊壁鸠鲁派人物——欧诺安达的狄奥根尼（Diogenes of Oenoanda）（二世纪）——所宣扬的“黄金时代的”宇宙国家论，好像也受到了犬儒派的影响。[36]狄奥根尼对日常生活的规定，他对传统城邦的拒绝，也极大地影响了斯多葛派，因为芝诺的《共和国》中明显包含某些犬儒因素。[37]如我们已经指出的，克林特斯被迫对狄奥根尼反对法律和城邦的三段论进行过反驳；克里西普斯的《共和国》保存着某些“出格的”犬儒派规定。[38]犬儒派政治，或者说是反政治声明的纯粹的强势性质，要求人们做出反应，不管这种反应是积极的还是消极的。更一般地说，在宣扬“宇宙国家论”——它抛弃国家，并根据普世性的自然把公民权观念本身变成一种对犬儒生活的比喻——时，犬儒派给古代政治思想——介于基于城邦的和基于自然法理论之间的思想——提供了一个关键的动力。

434

我们不应该忽视的，还有以奥内克里图斯和狄奥·克里索斯托姆为代表的“温和犬儒主义”传统，在他们那里，犬儒派的价值观得以和传统的统治者的意识形态结合起来。如果说我们难以在奥内克里图斯对亚历山大的赞美中找到此类道德价值，但作为第一部把犬儒哲学与征服世界的意识形态融合起来的作品，它创造了亚历山大神话的最具影响力的版本，并影响了后世对亚历山大的解释（明显的是普鲁塔克《论亚历山大的幸运》的两篇论文）以及罗马帝国主义的意识形态（它需要吸收并超越过去这个最伟大的“世界征服者”的成就）。与此相对照，狄奥·克里索斯托姆致图拉真的演说对犬儒思想的处理，既精到又细致，至少其《第四篇演说》，保存了许多狄奥根尼式犬儒主义的道德力量。总之，犬儒派的意义在于：作为既宏大、又荒谬的思想，它们确立了人们无法忽视的道德标准，这些人中有一般的公众、其他学派的哲学家，还有那些他们坚决反对的政治势力。

36 Moles 1995a：142—143.

37 Baldry 1959：14，Schofield 1991：ch.1.

38 Erskine 1990：14.

第二十二章　伊壁鸠鲁派与斯多葛派的政治思想

马尔科姆·斯科菲尔德

1. 导言

朗(Long)与塞德利(Sedley)曾经这样设想:"假如亚里士多德于公元前272年,也就是他去世五十周年时回到雅典的话,他可能几乎无法认出作为其思想背景的雅典城了,在其一生的很长时间里,他就在那里教学、从事研究。"[1] 作为文化中心,由于托勒密王朝对大批科学家和文化人的庇护,她已经因亚历山大里亚而黯然失色。在哲学上,雅典仍有吸引力;但是,在这五十年中,柏拉图派的学园和吕凯昂居领导地位的思想家们已经遇到了一系列竞争者的挑战,其中有些仍然相当活跃和具有影响。除犬儒派外,我们还可以列出年轻的阿里斯提普斯及其追随者(至少对后来的作家来说,他们以昔兰尼派知名)以及斯提尔波(Stilpo)、斐洛、狄奥多罗斯(Diodorus)等不同的地方性学派,但首要的是斯多葛派和伊壁鸠鲁派。这些哲学家并不希图表现出自己对科学、文化百科全书式的兴趣,而这正是柏拉图派学园和吕凯昂的特点。斯多葛派和伊壁鸠鲁派所从事的哲学,最初像近代的专门学科。[2] 在一个政治权力正从城邦向希腊化时代国王们世界国家式宫廷转移的时代,如人们也许常常期待的那样,他们的思想体系是那种出世式哲学生活的组成部分。根据他们的看法,个人及其幸福成为道德思考的唯一核心,从而取代了为城邦设计最优良政治秩序之类过时的问题。

尽管冷淡主义远不是所有哲学的全部,但确实是上述两个学派明确讨论的核心问题,而他们所提出的答案又刚好相反。智者,也就是说聪明人或者具有完美理性的

1　Long and Sedley 1987: 1. 1.

2　这里不打算对伊壁鸠鲁和斯多葛派的思想体系进行一般论述。导论性质的著作见 Long 1986a,Sharples 1996,有关文献丰富的选译及注疏见 Long and Sedley 1987。

人，应当参与政治吗？伊壁鸠鲁派的答案是：如果不是某种紧急情况迫使他如此地话，那就不要参与。斯多葛派的答案是：除非有什么事情妨碍了他，否则应该参与（Sen. *De Otios* 3. 1）。可是，任何一个答案都不是从支持出世论的话语中推论出来的。争论很大程度上是在已经牢固确立的城邦思想的框架中进行的，除极少数例外，希腊的思想家们总是认为，城邦是当然的存在。

这些学派所讨论的，绝不仅仅是与政治有关的问题。如我们将看到的，伊壁鸠鲁派用乐观主义的话语，从相互利益安全的角度，创造了一套精致的关于社会和法律起源的理论，并且强调政府的必要。政治被他们视为一件严肃的事情，事关生死。对于智者派宣称他们精于政治的看法——证据是他们掌握了演说技巧，伊壁鸠鲁派进行了有力的反驳。[3] 在现存的伊壁鸠鲁（公元前 341—前 271 年）的《要义》（*Key Doctrines*）中，有关于正义的格言。他将正义设想为人类为了互不侵犯签订的协议，为了获得共同的利益，产生了法律的有效性。在一些颇有趣的残篇中，我们可以看到伊壁鸠鲁关于理想共同体的观念。至于斯多葛派，普鲁塔克告诉我们，“关于政治秩序、关于统治和被统治、司法判决和演说技术，芝诺碰巧写了不少（考虑到他的简洁），克林特斯也写了很多，克里西普斯也有大量作品，尽管他们谁也没有承担起政治生活的义务。”（*Stoic Contradictions* 1033b—c）关于这些作品的绝大部分，我们仅从其他资料中见到少量几条缩写和残篇，但关于芝诺（公元前 334—前 262 年）描写的由贤人组成的理想共同体，我们仍有相当多的资料可用。他是斯多葛派的创立者，写过一部《政制论》，通常译成《共和国》，但如译成《政治秩序》，误导的嫌疑可能小得多。像他的前辈犬儒派的狄奥根尼一样，芝诺所描绘的，是一个清除了城邦政治和宗教制度、妇女和儿童归集体所有的、一个由具有美德与自由的人组成的共同体。爱与友谊将成为确立共同目标的纽带，而正是共同的目标，把人们联结在城邦中。

可是，要评价伊壁鸠鲁派和斯多葛派有关现实存在的城邦生活及政治的理论，关键的资料是他们对智者是否是参与者问题的回答。对这个问题，伊壁鸠鲁和斯多葛派的第三代领袖克里西普斯在其各自名为《论生活方式》的著作中进行过讨论，而且在该问题的讨论中，他们居于领先地位。在这两部著作中，作者们就一个理性的人如何进行生活的正确选择提出了明显不同的论证。这些论著属于一个悠久的传统，[4] 我们已经看到，从柏拉图的《高尔吉亚篇》和《理想国》开始，中经亚里士多德，到希腊

437

3 有关资料主要来自非洛德穆的《修辞学》，伊壁鸠鲁本人对修辞很有兴趣。例如参见 II. 256. 7—259. 5 Sudhaus。有关讨论见 Müller 1987。

4 一般的论述见 Joly 1956。

化时代的吕凯昂学园时，提奥弗拉斯图和狄凯阿科斯就此问题进行过辩论。我们将把斯多葛派和伊壁鸠鲁派有关该问题的讨论作为两派政治思想的核心加以论述。[5]

2. 伊壁鸠鲁主义[6]

伊壁鸠鲁的《论生活方式》多达四卷，明显是他最重要的伦理学著作之一（D. L. X. 28）。虽然没有任何对它的引用流传到今天，但我们可以了解它某些主要的观点。第一卷谴责对政治的参与；第二卷谴责犬儒派的生活方式（D. L. X. 119）。虽然相关资料没有说它明确规定某些原则，但几乎不用怀疑的是，它推荐的是那种在朋友圈中（*Key Doctrines* 27—28），"离开众人（同上书，14）"的安静生活，"不受人注意的生活"（*lathe biosas*）是伊壁鸠鲁派最著名的口号，这两个词总结了人们应当追寻的生活方式。关于伊壁鸠鲁派在更具体的、实践中的选择问题，我们需要依赖各种不同资料的汇集，其中突出的是由狄奥根尼·拉尔修编辑的一部缺少组织、用剪刀加浆糊拼凑起来的汇编（*Lives of the Philosophers*，X. 117—121），其中除他们在其他问题上最基本的看法外，还有他们在两性关系、婚姻问题（消极）、宴会上的行为（克制）、音乐和诗歌（智者只会讨论它们，不会去创作）以及赚钱（只有在极端需要时，他才会通过传授智慧的方式进行）等问题上的看法。

为什么真正具有理性的人应当游离于政治之外？基本理由是什么？对此，我们必须主要从汇集在《要义》（*Key Doctrines*）中的言论重建，因为在这里，我们能找到伊壁鸠鲁所有社会与政治思想动机的线索，它们是"安全"（*asphaleia*），以及与之相联系的同义动词"自信"（*tharrein*）。[7]

要理解相关文献中有关安全部分的基本含义，我们也许可以从涉及伊壁鸠鲁社会理论基本意义的三篇评论开始。第一篇是由普鲁塔克引用的，它来自科洛特斯（Colotes）的一本书的结尾部分，而科洛特斯是伊壁鸠鲁的朋友（Col. 1124d）。 438

> 那些规整城邦法律和风俗，并在城邦中建立王权和政府的人，给生活带来了许多安全和平静，赶走了骚乱。如果有人抛弃了这些东西，那我们的生活就是野

5 Aalders 1975 对此有很好的综述。

6 主要研究著作有 Philippson 1910，Müller 1972，Goldschmidt 1977，Long 1986b，Mitsis 1988，Alberti 1995。

7 Barigazzi 1983 是一部专门研究伊壁鸠鲁社会安全概念的著作。

兽的生活，一个人在遇到另外一个人时，就会把他吃掉。

但是，如伊壁鸠鲁本人在《要义》(13)中所说，仅有社会安全还不够：

> 当一个人处在对天上的事物、对地下的事物，简言之对无限宇宙中的事物有所畏惧的状态中，创造相对于他人的安全也没有什么用处。

把人的思想从对死亡、神灵的畏惧中解放出来，远比取得人际关系的安全重要得多，在《致美诺寇(Menoeceus)的信》的开头，此外在《要义》中，有关对神灵和死后的生活需要有一个恰当看法的阐述都占有突出地位，让我们可以推测出上述结论。尽管如此，个人的恐惧和社会安全仍是紧密联系的主题，适合于这一个的思想，对另一个也同样恰当(*KD* 28)：

> 这一个判断也鼓励人相信没有可怕的东西是永存的，甚至没有一种可怕的东西是持久的，它也使我们看清，在注定给我们的生活条件中，友谊最能增进我们的安全。[8]

“他人的安全”(*KD* 13)是一个以这种或那种形式在《要义》中多次出现的一个短语，所以，《要义》(6)谈到了“来自他人的信任”，该短语肯定是从“来自他人的安全”(*KD* 7,14:“来自”表明它显然是被动性质的)中派生出来的，而且与“来自邻居的非常信任”(*KD* 40)是相当的。当科洛特斯赞扬富有创见的立法家时，他心里所想的，可能主要是那种“来自他人的安全”。在我们今天拥有的关于伊壁鸠鲁社会与政治思想基础最长的一篇早期文献中，其核心是同样的观念。这是一本名为《反对恩培多克勒》的书的摘要，作者是伊壁鸠鲁的继承人赫尔马库斯(Hermarchus)。[9]

赫尔马库斯所展示的，是关于法律起源的发生学叙述，而它本身又是人类共同体生活发展过程的一个部分。他提出了一系列阶段。首先来临的时期是人们集体生活在共同体中，因为所有人都发现，那是对抗野兽以及敌对的人类邻居、保证自己安全的最佳方式。此类共同体的成员之间避免相互杀戮，因为那会削弱为达到安

439

---

8 这里我们读成 φιλιαι 而非手稿的 φιλιας，读成 κατειδεναι 而非手稿的 κατειναι。

9 保存在 Porph. *Abst*. I. 7—12，参见 Longo Auricchio 1988, Obbink 1988, Vander Waerdt 1988。

全而建立的集体的有效性。有证据表明，尽管伊壁鸠鲁派并不认为原始人对周围环境的理性反应不是经过深思熟虑，[10]而是一种自发的行为模式，但它是一种自然行为。

随后产生的是“遗忘过去的”时代。有关产生这个时代的理由的叙述简短而费解，但原因明显有三个：(1)相互通婚。可以设想，是与其他共同体成员通婚，从而对本共同体之外的人类的恐惧减少；(2)野兽被驱逐。狼、狮子以及诸如此类的野兽，不再敢于居住在人类居住地附近，它们对共同体成员的攻击也不经常了，所以毫无疑问，人们也不再那么害怕它们了；(3)分散居住的方式——一种共同体形成之前的居住方式——时代上相距如此遥远，以致从人类的记忆中消失了。由上述现象产生的后果，是对共同体相互利益义务感的松弛，特别是较之以往更愿意杀害共同体的成员，从而削弱了它的防卫能力。

最后是智力阶段。因为发现了这种形势的危险性，所以促使人们理性地评估共同体带来的好处，因此，通过理性思考，强化了自然冲动，而由于上述原因，人们对它们已经麻木。尽管直接的外来攻击的威胁一直在毫不减速地降低，但它们成功地让大多数成员感到，对共同体带来的益处，需要一种更加敏感的感知。但是，赫尔马库斯的叙述集中在法律的发明，以及与法律伴随产生的惩罚体系上，以制裁那些不能意识到共同体所带来的相互益处，或者那些不愿接受因此种意识要求人们接受对其行为加以制约的人。通过引入法律，首要的是那些刑事法律，人们得到了一种形式化的替代品，所代替的，则是对相互利益的意识以及由此产生的自制。对那些非服从者惩罚所带来的恐惧，同样是一种有效的替代，所替代的是那种意识到因理性估价缺失而失去共同利益的恐惧。对赫尔马库斯来说，由于法律及其对它的服从，构成了一种社会安全体系，一种类似伊壁鸠鲁个人哲学提供的预防药的体系，从而使个人免除对死亡和神灵的恐惧。 440

在我们一直在讨论的那一段中，赫尔马库斯不曾发表任何关于正义的言论。从《要义》(31—38)看，伊壁鸠鲁本人明显认为，法律和正义之间存在密切关系，因为正义关注的是相互利益，特别是通过签订协定所获得的益处，该协定规定，如果对方避免伤害自己一方，则自己也会避免伤害对方。

10　因此，从伊壁鸠鲁《致希罗多德》(D. L. X. 75)所勾画的关于人类发展与发现的一般理论中，我们可以推测出来，并且将其应用到语言的例证中(D. L. X.，75—76；参见 Lucr. V. 1028—1090)。

> 自然的正义，乃是引导人们避免彼此伤害和受害的互利约定的标志。[11]（*KD* 31）

此处的谓语“正义”似乎主要是指那种为了互利设计出来的法律，实现了该意图的法律“具有自然的正义”（*KD* 38），而且“符合正义的预先设定”（*KD* 38）。在一个地区某一时期实现其意图的法律，在另一个时期的另一地方，可能未必能够，那么在那样的时候，那样的地方，法律就不再被视为正义了。这里提到的协议表明，法律和正义（此时被设想成人格特征）都以契约为基础。稍后，在一篇对赫尔马库斯的摘要中，我们了解到，人类与其他动物无法签订契约，因为它们缺少法治联合所必须的理性，因为尽管法律的发明是智者的功劳，但对法律的接受和服从，却依赖于那些接受和遵守他的人的相互同意。按照伊壁鸠鲁的解释，正义或者公正行为（*dikaiosune*）就存在于协议之中（*KD* 33）。

在其关于正义的格言中，伊壁鸠鲁的语气显然是轻蔑的。在他看来，正义的目的不仅是互利，而且正义变成了个人利益的一项功能。它暗示的是，柏拉图之类的哲学家将正义作为一个永恒有效的独立理想进行讨论，不过是追寻一个假象。关于非正义的评论，伊壁鸠鲁使用了同样的语气：

> 不正义本来并非就是坏的；其所以坏，只是因为有一种畏惧随之而来，怕自己不能逃避惩罚行为不正义者的惩罚。（*KD* 31）
>
> 一个人要想秘密地做违背人们为防范彼此伤害而订的约定的事，而相信永远不被觉察，乃是不可能的，哪怕他逃避人们的耳目已有一万次之多；因为直到他死，还是不能确定是否不会被发现。

441

免费搭车问题既不是对绝对标准的违反，甚至也不是遭到惩罚的可能性，而是伊壁鸠鲁主义不断重申的同样的伤害：恐惧（*KD* 34）、缺少安全（*KD* 35）和心灵的不安（*KD* 17）。

11　希腊文的 συμβολον 翻译成“标志”，有时人们认为它与 συνθηκη 一样，因此翻译成“保证”等。但伊壁鸠鲁的意思是：当我们认为某些结果或者安排“公正”（他用的是形容词形式 δικαιον），人们所想到的是当人们避免相互伤害时所带来的好处（参见诸如 *KD* 36 等），因为它是某种能真正得到包容并能满足人性需要的东西。

伊壁鸠鲁主张的如果不想伤害自己就不要伤害他人的观念，与智者派的，或者说是柏拉图《理想国》358e—360e中由格劳孔的演说所提出的霍布斯式理论之间，到底有多么接近？有时人们认为，格劳孔的理论认为人自然具有侵略性，不得已而求其次才接受了契约；而伊壁鸠鲁主义认为，人类自然倾向于安全，因此很愿意将契约作为达到其真实目的的一种手段接受。智者本身肯定具有这种倾向(Stob. IV. 90. 7—8; Porph. *Marc*.27)，但其他人，或者由于希望先发制人，或者如科洛特斯的例证所暗示的，由于虚幻的善的概念，不愿意接受。如果法律和政府被废止，这些人的生活会被降低到野兽的水平(Plu. *Col*.1124d，前引文)。[12]

一个由法律治理的共同体的成员资格，为人们提供了对付某些生命和幸福的基本威胁的保障。伊壁鸠鲁建议，人们可以进一步设置两种社会策略来增强随之产生的信任感。第一个是本节开始提到的从"多数中"退出(*KD* 14)，其基本理由现在清楚了，我们将"不受注意地生活"(Plu. *An Recte* 1128a—1129b)，不参加政治生活，因为政治是一种危险的事情，它的基础是对如何达到安全的虚假看法。在现存的资料中，我们经常看到有关该主题的论述，如在《要义》(7)：

> 有些人设法使自己有名望，觉得这样他们就可以在与别人对立之中得到安全。那么，如果这种人的生活真正安全了，他们就得到了自然的善；可是如果不安全，他们就没有达到本性所要求的、他们最初所寻求的目的。[13]

伊壁鸠鲁推荐的第二种办法是第一种的补充。一种避免公众注意的私人生活， 442 不会是一种孤独的生活，我们需要朋友，因为朋友带来益处，但更重要的是它"确保他们的帮助"(*Sent*. *Vat*. 34)，否则生活就会"充满危险和恐惧"。友谊的形成"加固了人们的思想"(Cic. *Fin*. I. 66)。缺少友谊，我们就无法"在一种延续而稳定的生活中保持快乐"(Cic. Fin. I. 67)。但是，虽然安全的前景是获得朋友的基本理由，但除非我们像爱自己一样热爱我们的朋友，否则友谊便不是友谊(Cic. Fin. I. 67—68)，因为友谊意味着为朋友冒险(*Sent*. *Vat*. 28)、遭受痛苦(Plu. *Col*. 1111b)，甚至牺牲

12　进一步的讨论见Long and Sedley 1987：134—135，Mitsis 1988：79—97；相反的意见见诸如Denyer 1983。关于与智者的正义有关的其他问题，见Vander Waerdt 1987，Annas 1993：293—302。

13　在一些文献中，伊壁鸠鲁派允许，或者似乎允许在不同情况下参与政治，例如，在Plu. *Tranq*. *An*. 465f，Cic. *Rep*. I. 10，Sen. *De Otios* 3.3，D. L. X. 121。有关讨论见Fowler 1989：126—130。

自己的生命(D. L. X. 121)。功利主义需要我们是非功利主义者。[14]《要义》是以这样一段评论结束的——人们一般认为,它是伊壁鸠鲁友谊观的总结,同时也可以作为其社会哲学的总结(*KD* 40):

> 那些最能获得周围人们信任的人,便有了最可靠保证,这种人彼此极融洽地生活着,享受友谊一切充分的利益,从而并不惋惜他们的朋友的夭亡,并不以为夭亡是一个可悲的境遇。[15]

普鲁塔克简洁地表达了人们对伊壁鸠鲁一般立场进行批评的主要观点:在一个城邦中,伊壁鸠鲁式的智者享受着生活的好处,但不曾对这种生活有任何贡献(*Against Colotes* 1127a);伊壁鸠鲁派赋予安全以很高价值,而安全是由法律、政治秩序、官员和国王们推动的(*Against Colotes* 1124d),但是,由于"他们自己及其同道退出了政治秩序,宣称任何伟大的命令,都无法与不受干扰的心灵相匹敌,并且认为作为国王本身就是错误",因此使得上述官员陷入危险之中(*Against Colotes* 1125c)。要反驳他们是寄生者的指控,为他们安静生活的主张进行最有力的辩护,可能是强调作为政治前提的现实主义。如伊壁鸠鲁好像承认的那样,[16]任何时候都会有足够的人希望获得声望和权力,而不管付出什么代价。因此,除非公共秩序总体崩443溃,或者威胁到政治本身,当然的事实是:作为一个有理性的人,一个关心自己安全的人,勿需进入政治领域。

3. 芝诺的《共和国》

斯多葛派不赞同上述看法。[17]但从斯多葛派政治思想的奠基性文献——芝诺的

14 伊壁鸠鲁进行的解释,正好触及和理性选择理论有关的一个悖论,见诸如 J. Elster, *Sour Grapes* (Cambridge 1983), *Ulysses and the Sirens* (Cambridge 1984)。如果真是如此,那么对于他的继承者来说,这个理论太深奥了,他们用社团论(*Fin*. III. 69)和契约论(*Fin*. III. 70)来解释我们为什么因为自己的缘故而爱自己的朋友。关于伊壁鸠鲁有关理论的更进一步论述,见 Bollack 1969, Mitsis 1988: ch.3, Annas 1993: 236—244; 关于伊壁鸠鲁社团的相关实践,见例如 Festugiere 1955: ch. 3, Frischer 1982: ch.1—2, Clay 1983。

15 作为伊壁鸠鲁派,欧诺安达的狄奥根尼(二世纪)要晚得多,他发展了一种激进的、关于理想共同体的乌托邦式(Fr. 56)和世界国家式(Fr. 30)图景。参见 Smith 1993 ad loc。

16 参见 Plu. *Tranq*. *An*. 465f, Lact. *Inst*. III. 17,以及 Fowler 1989: 126—127、132—133。

17 关于斯多葛派的一般论述,见 Erskine 1990, Schofield 1991。关于芝诺的《共和国》,另请参看 Bladry 1959, Dawson 1992: ch.4。Griffin 1976 (1992)的许多内容与希腊化时代的斯多葛派有关。

《共和国》来看，他们的异议也许不是那么显而易见，因为在许多问题上，它与抛弃城邦的犬儒派具有共同之处，尤其是它和狄奥根尼的作品同名。狄奥根尼·拉尔修记录了这么一句挖苦话，说该书是狗尾续貂。在其《论共和国》（它的写作明显是为芝诺的《共和国》辩护，或者是对其进行确认）中，克里西普斯好像也强调了它的犬儒派特征，例如，允许乱伦，弃绝武装（对芝诺来说，这一点并不明确，但克里西普斯将其归之于狄奥根尼的《理想国》）等。但西塞罗的当代人、伊壁鸠鲁派的菲洛德穆认为，摆脱芝诺论著中那些不高雅，或者说明显不雅致的东西，是其他斯多葛派学者（至少是菲洛德穆时代的某些人）的主要意图。[18]

关于芝诺其书的内容，我们主要的资料来源，虽然出自公认的论敌之手，但仍肯定了它的犬儒派风格（D.L. VII. 32—33）：

> 有些人，其中包括怀疑论者卡西乌斯和他的学生，长篇大论指责芝诺。他们指责的第一点是：在《共和国》的一开始他就宣称通常的教育是无用的；第二，他把那些没有德性的人称为私人的或者集体的敌人，称他们相互之间、父母和孩子之间、兄弟之间以及亲属之间是仇敌、敌人，同样是在《共和国》中，他只是让善人成为公民、亲属以及自由人（其结果是，根据斯多葛派的假设，父母和子女是敌人，因为他们不够聪明）；第三，像在《共和国》中一样，他确定这样一条原则：女人应当公有；第四，（在 200—300 行[19]）城邦中不应建立神庙、法庭或者健身房；第五，关于货币问题，他的论述如下："人们不应认为，货币是为了交换或者到国外旅行被创造出来的。"相应地，他要求第六点，即男女都应该同样打扮，身体的任何部分都不应被遮掩。[20] 444

如芝诺的书名无疑希望读者注意到的那样，这里不仅回响着犬儒派的教导，还有柏拉图《理想国》的主张。从第一条到第六条的所有具体规定，都与柏拉图《理想国》的规定相对应，有些是赞同，如第三条和第六条，有些则更富批判精神，如第一条、第二条和第五条。

---

18 关于狗尾续貂的说法，见 D. L. VII. 4；关于克里西普斯的犬儒派特征，见 D. L. VII. 131、188，S. E. *M* XI. 192（= *PH* III. 246），Plu. *Stoic*. *Rep*. 1044b—e，Phld. *Stoic*. Col. 15. 31—16. 1；关于斯多葛派的窘境，见 Phld. *Stoic*. Col. 9. 2—15. 20（进一步的讨论见 Dorandi 1982b），D. L. VII. 34。

19 也就是说，在 200—300 行之间的某个位置，见 Schofield 1991：6 以及注释 9 和注释 11。

20 关于本段的文献与翻译问题，见 Schofield 1991：3—8。

第一条和第二条是最让人感兴趣的。教育以及对亲属、家庭关系的重新界定，是柏拉图关注的中心问题。在这两个问题上，芝诺都比柏拉图更加激进，而且可以设想，是因为相似的理由。柏拉图的《理想国》把家庭和共同体的卫国者统一在一个范畴中，从而改造了家庭，并把它作为城邦达到和谐的良方。芝诺同样不承认家庭，而只承认作为整体的共同体。但对他来说，该规定仅仅扫除了城邦和谐的障碍，对友谊和真正的亲属关系来说，关键是道德美德以及作为其先决条件的智慧，因为只有具备道德美德的人，才能够拥有恰当的社会关系。当然，柏拉图已经在卫国者中间安放了美德，特别是智慧，而且在其关于社会团结的声明中，假定对他们进行的道德和知识教育是有效的（参见 *Rep*. 416bc），因此，在他的叙述中，美德以及适当的制度都是必不可少的内容。但是，他们强调的重点是根本不同的。在作为整体的柏拉图城邦中，为实现和谐的目标，社会分层以及规定严格的共产主义占有重要的战略地位。芝诺更多的是依靠个人的道德完美。可以理解的是，这种差别也反映在有关教育的规定上。柏拉图主张彻底推翻传统教育体系，对诗歌进行检查，改革音乐和体育，引入更高档次、同时也更基本的数学。芝诺则认为，人们所需要的教育，仅仅是一种进行道德淳朴的教育，无疑，他像犬儒派那样，拒绝研究音乐和几何之类的东西（D. L. VI. 104）。

但是，柏拉图和芝诺之间观点上的对比，再没有比他们对性关系的看法更加明显的了，芝诺把爱和性作为他整个理论的核心，明显是其中最重要的原因。[21] 在这个问题上，《共和国》的主要信条与柏拉图的社会统制产生了强烈的对比，因为在“共和国”445 中，不应该存在有关性关系的任何规则，如犬儒派所建议的，人们可以和任何妇女发生关系。在另一些作品中，芝诺走得更远，不回避乱伦，人们可以和任何他喜欢的青少年发生性关系，无论是男是女；也不论他是否和这个人有固定的感情。这是纯粹的犬儒主义主张。就像犬儒派对人定规则的攻击是对天然自足理想——另有文献告诉我们，要达到天然自足，需要通过艰苦的努力，其榜样是犬儒派的英雄赫拉克勒斯——的补充一样，芝诺对性关系规则的抛弃，也得到了下述信念的补充：任何真正善的而且唯一与幸福有关的事物，就是美德。性禁忌所以可以抛弃，是因为就生活的目的来说，谁和谁发生性关系无关紧要，也就是说，和幸福无关紧要。具有美德的人

21　进一步的讨论见 Schofield 1991：ch.2。有关史料：关于妇女，见 D. L. VII. 131（参见 VI. 72）；关于赫拉克勒斯，见 D. L. VI. 2，11、10—15；关于十来岁的青少年，见 Sextus *M* XI. 190，Ph. III. 245；关于性关系和幸福无关的看法，见 Sextus Ph I. 160，III. 2000，Orig. *Cels*. IV. 5；关于美德和幸福，见 D. L. VII. 87，Stob. II. 75. 11—76. 1，77. 16—21。

可以做任何他喜欢做的事情，而不会影响他们的美德——产生与理性一致的"生活的良好流动"。因此，在抛弃柏拉图对法律的信任以及控制性关系这一关键事务的机构时，芝诺为善的生活所开出的药方，甚至比柏拉图都更多地要依赖道德教育——一种产生道德美德的教育。

芝诺对犬儒派的偏离，似乎是他对推进友谊与和谐的政治理想的注意。在此问题上，他和柏拉图一致，而且如下面的文献所表明的，和谐、友谊与道德美德教育紧密联系在一起：

> 芝诺在其《共和国》、克里西普斯在其《论生活》的第一卷、阿波罗多罗斯(Apollodorus)在其《伦理学》中说，智者会喜爱那些年轻人，因为他们的外表就展现了追求德性的自然禀赋。(D.L. VII. 129)
>
> 庞提安努斯(Pontianus，阿特奈奥斯笔下一个谈话的人[dramatis personae])说，季蒂昂的芝诺认为，爱是一个会带来友谊和自由，此外还有和谐，而不会有任何其他东西的神灵。这就是为什么他在《共和国》中说，爱是一个神，而该神有助于城邦的安全的原因。(Athenaeus 561c)

当然，这里的爱不是性，尽管在芝诺的叙述中，保持亲密的人际关系是核心，并用它来证明其具有一般共产主义传统，尤其是犬儒主义特征的中心论点。他心目中设想的，是一个成人出于对年轻人道德幸福的关心而产生的理想化激情，关于这一点，柏拉图在其《会饮篇》和《斐德罗篇》中有过原则性的表述。柏拉图所指的，是男性之间的同性恋，芝诺所说的，很可能也是如此。我们不清楚的是，他如何把他建议的同性恋和妇女公有原则以及男人和女人具有同样美德的论点调和起来。芝诺本人的特殊贡献在于，在如此设想的爱情中，他所发现的不仅有对公民个人进行道德教育的动力，而且有共同体整体的和谐和友谊。可以想象，他的想法是，如果智者对他的爱人幸福的关心得到同样的回报，而且结出了果实，那么另一方也会达到智慧和美德，爱情就升华为友谊了。[22] 另一篇斯多葛派文献认为，只让智者拥有知识，知识树立和谐，是友谊的一个根本条件。 446

22　关于妇女的公有，见 D. L. VII. 131；关于同一性别的性美德，见 D. L. VII. 175，Phld. *Piet*. Col. 5. 8—11；关于作为目的(*telos*)的友谊，见 D. L. VII. 130。

> 他们把友谊变成了某种只有在智者间存在的事物，因为只有在这些人中间，才能看到关于生命事务的一致看法，和谐是关于共同的善的知识。[23]（Stob. II. 108. 15—18）

菲洛德穆（*Stoic*. Col. 12.1 - 11）告诉我们，就在《共和国》的开头处，芝诺许诺该书会提出某种和他所生活的那个时代与地区相适应的某种理论，他这样做明显是要与柏拉图的对话形成对比。毫无疑问的是，他所提出的是一种犬儒式理论：你勿需一种精致的哲学教育，救治人类疾病的药方就在你的手中，那就是实践美德。

4. 希腊化时代晚期的斯多葛主义

从现存资料看，芝诺以后，斯多葛派社会与政治哲学所关心的主要问题相当不同。如我们已经指出的，克里西普斯的《论共和国》重述了芝诺的许多犬儒式主题。在另外一些文献中，他鼓吹世界大同的主张，代表着对芝诺善人与智者共同体基本观念的重要发展。但《论生活方式》[24]强调的重点非常不同，具有明显的反犬儒主义特征，因为他强调，对于智者来说，在公共生活中承担不同角色是合适的（用戏剧作比喻在埃庇克泰图斯的作品中随处可见，但似乎可追溯到波里斯特尼斯的比翁和特立独行的斯多葛派阿里斯托那里）。[25]克里西普斯一反常态地强调了他和生活于其中的世界的联系：无论他是否喜欢宫廷、政治和教学，他都要赚钱；所以他“练习演说技术，参与政治，就好像财富是一种真正的善似的，声望和健康也是如此”（Plutarch, *Stoic Contradictions* 1034b）。这话听起来像是在谴责柏拉图所主张的、过于理想主义的政治而实际上是哲学活动的观念。克里西普斯对宫廷生活的兴趣，他关于城邦政治涉及利用朋友担任官职来赚足金钱的设想，是他对希腊化时代政治环境变化的一种反应。所不同者，是关于他的政治生活的记载中最显眼的，恰好是：这种生活是彻底传统式的。

447

仅有智者才能成为国王，可能首次是由芝诺加以论证的斯多葛派著名悖论。克

23　关于斯多葛派的友谊观念，见 Fraisse 1974：348—373。

24　有关资料见 Plu. *Stoic*. *Rep*. 1043a—e, D. L. VII. 188—189, Stob. II. 109. 10—110. 8；参见 94. 8—20。进一步的讨论见 Schofield 1991：18—20，119—127。

25　关于比翁，见例如金德斯特兰（Kindstrand）编辑的残篇 16A；关于阿里斯托，见诸如 D. L. VII. 160。参见例如 Ioppolo 1980：188—192。

里西普斯解释说，这里所说的王政，是指由一个人作为最高统治者，而且勿需根据法律要求，为其作为统治者的行为做出说明。[26]他们还用下述论点为这一悖论辩解：既然他是统治者，他肯定知道何者为善，何者为恶。根据斯多葛派的假设，仅有智者能够掌握那种知识，所以只有他有资格进行各种形式，尤其是王政式的统治（D. L. VII. 122）。仅次于他本人作为国王进行统治的办法，是他在宫廷或者战斗中作为国王的顾问出现。当有关的国王表现出美德倾向或者学习的渴望时，斯多葛派特别建议人们使用这种方法。但人们引用克里西普斯的资料证明，即使在没有证据表明国王有那种迹象时，也允许充当顾问。根据该原则，该学派的领军人物确实都在宫廷中担任了职务。芝诺的得意门生波赛乌斯成为马其顿的安提戈努斯二世的顾问，最后成为他的一个将军。我们还听说，斯法罗斯（公元前三世纪中后期）出现在亚历山大里亚的托勒密二世的宫廷中，还出现在斯巴达国王克列奥美涅斯（Cleomenes）身边，据说他曾帮助克列奥美涅斯重新引入并改革了传统的斯巴达制度，以向孩子们灌输并让他们习惯于军事精神。[27]有些人认为，早期斯多葛派在理论上服膺于民主政治，芝诺在雅典、斯法罗斯在斯巴达都曾在实践中努力推动民主政治。但有关证据并不支持这种假设。[28]

克里西普斯好像把他在宫廷中的生活描绘得相当富丽。与此相对照，在传统的城邦参与式语境中，他所描述的一般公民，尤其是政治家们的活动，更像是与社会动物的人类相适应的最一般行为。持斯多葛派观点的西塞罗称："人们希望从事并且履行对国家的公共职责，乃是符合人类本性的行为。要根据本性生活，请娶一个妻子，并且通过她生育子女。"如在另一处描述的那样，"沉入婚姻"并生育子女，被认为是社会和政治义务，也就是说，是作为自然的社会人的义务，因此应当自愿地承担这些义务。如果他的国家有一个稳健的政府，智者就应当准备为她承受苦难，乃至为她献身。至于政治，特别是在政治秩序表露出走向政体完美形式的迹象时，他应当发挥自己的作用。有时，环境中的"某种东西阻止"他参与政治，通常可能是比如社会腐败，从而使得他难以，甚至不可能为国家做出贡献，或者说无法"鼓励美德和克制恶行"——据说它就是政治的目的。如果出现这种情况，他的特殊任务就是进行教育，

448

26　有关此前哲学派别利用王政概念进行设计的论述，见例如罗前文第十一章第三节（前文，原书第244页）有关柏拉图的论述。

27　关于波赛乌斯，见例如 D. L. VII. 6，Phld. *Ind. Stoic*. 12. 3—15. 11，Plu. *Aratus* 18—23；关于斯法罗斯，见例如 D. L. VII. 177、185，Athen. 354e，Plu. *Cleomenes* 2、11。

28　认为该观点真实的，见例如 Erskine 1990；对此持怀疑态度的，见诸如 Tigerstedt 1974，Vander Waerdt 1991。

起草立法条款，撰写劝人向上的作品。

那么，在克里西普斯的规划中，哲学生活处在什么地位？它也被设想为一种实践和社会存在的形式。克里西普斯拒绝把它与悠闲、隐居和安静的生活等同起来，在隐约提到逍遥派和伊壁鸠鲁派时，他批评这种生活没有任何意义，不过是披上一层薄薄的遮羞布，或者说是公认的享乐主义。他好像更喜欢他赞同的第三种生活方式，即“作为智者”的方式，也就是说，作为一个职业哲学老师从事实践活动；而他做出这种富有挑战，而且明显是奇特选择的理由，也不难找到。在《理想国》中，柏拉图曾经坚持说，管理和牟利是完全不同的，实际上是不可调和的实践活动。同时，充斥于他的各篇对话之中的、他对智者的主要指责之一，是他们的主要目标是充当雇佣兵，尽管他们公开宣称的目标是美德和知识。他暗示，一个真正的哲学家不会追求或者接受工资。克里西普斯似乎认为，这样的态度是非现实主义的，而且与对金钱的正确评价相矛盾，因为即使金钱和达到幸福的观点之间没有差异，它也肯定不是一种真正的善，但它是某种可以“偏爱的”东西。在他看来，一种生活方式意味着一种谋生方式（对伊壁鸠鲁派来说，这个问题并不存在），反过来，它意味着需要赚钱。他不仅在谈到哲学生活时强调了这一点，甚至走得非常远，讨论起有关诉讼程序规则的细节来。449 他还强调：如果智者选择那种生活方式的话，他需要从法庭、从政治或者从担任高官的朋友那里谋取生活之资。

构成克里西普斯讨论这些问题基础的最重要的思想，是人类天生是社会动物的观念。依靠他们独特的 *oikeiōsis*（奥伊克伊奥西斯）概念，斯多葛派详细阐述了该观念。[29]虽然任何翻译都难以充分表达 *oikeiōsis* 这个词，但要阐明斯多葛派理论的核心观念并不困难。他们坚持认为，人主要是由自利的动机驱动的，但具有天然的、与其他人类认同的本能，将他们视为与自己有关的人类，并因此关心他们。关于他们的论证，西塞罗（*Fin*. III. 62—63）有所提示。所有社会动物，如蚂蚁、蜜蜂和鹳等，都有利他主义行为，因此，就人类——所有动物中最为多样和最富有雄心的社会化动物——来说，此类行为肯定是天生就有的，它的本源在于父母对后代的认同。这个现象被他们认为是不言自明的天然情况，但斯多葛派从可能性的角度论证了它：自然不曾给动物装备再生产的能力，而不假思考地把后代的幸福和抚育后代的任务留给了他们（*Fin*. III. 62）。所以，斯多葛派肯定会假设：如果我们天性中具有这种利他主

29　Pembroke 1971 对 *oikeiōsis* 的社会形式进行了经典性的讨论，另见 Blundell 1990，Engberg-Pedersen 1990，Striker 1991：35—61，Annas 1993：262—276，Schofield 1995b 等。

义形式，那么就有理由认为，其他利他主义形式也是人类本性的表现。

如果人类本性上是利他主义的，那么为什么我们中的多数人不比现实存在的更经常、更一贯地提升彼此的利益呢？斯多葛派发现，他们可以毫不困难地将其归于人类本性被社会环境败坏(D. L. VII. 89)。所以，他们的人性观具有强烈的规范色彩。他们对人类认同于他人本能的解释，用的也是我们今天应当使用的话语。尽管如此，诉之于人类本性的做法，是为了解释有关人类的一个最突出特征：他们是社会动物，或者如斯多葛派利用亚里士多德式表达方式所说的，是政治动物(*politika zōia*)(例如 D. I. 3. 2，引自马尔西安[Marcian])，因此，人类被赋予了利他主义行为。

《论死》第三卷第六十二至六十三节并未明确阐明，由 *oikeiōsis* 构成的社会性的特定形式——人类天然认同于他人及其利益的倾向——是如何被设想成正义源头的。[30]在其他反映希腊化时代斯多葛主义的文献中，不同作品对两者间联系的论证也不相同。这表明，对于该问题，芝诺的概念肯定有某种程度的模糊，克里西普斯或许也如此。公元前二世纪的斯多葛派似乎希望提供一个更加统一的版本，所以，可能正是那个解释这一原则的安提派特(Antipater)说，任何人都不应当对任何其他人做不义之事的意思是：谁都不应当对他人使用暴力；可能也是他从自然的 *oikeiōsis* 中推理出下述观念：如果本性要求每个人不要把他人的利益作为与他本人利益不同的东西，从而阻止对这些利益的侵犯，那是因为他是一个人(*Off*. III. 28；参见 *Fin*. III. 63，*Leg*. I. 33)。帕奈提奥斯显然采取了一种相当不同的路线。对他来说，和 *oikeiōsis* 相联系的美德和自然社会性，核心是保持人类的联合和诸如此类的联系，正义则是"给每个人与其相当的份额"(如在斯多葛派标准的定义中一样)，或者是避免伤害任何人，从而把正义变成了单纯的、有关维持人类社会更基本、更一般义务的一次具体应用(*Off*. I.11—20)。[31]

450

但是，相当的东西是什么？我的利益是什么？与这场争论有关的一个问题是私有财产的合法性。安提派特明显是想把个人利益和共同利益重合起来。在西塞罗笔下，巴比伦的狄奥根尼(Diogenes of Babylon)——公元前 155 年代表雅典前往罗马诸使节中的斯多葛派代表——则认为，这样一种混合的逻辑结果是：世界上不会有任

30　参见 Plu. *Stoic*. *Rep*. 1038b；Porph. *Abst*. III. 19.4。

31　关于安提派特和帕奈提奥斯的进一步讨论，见 Striker 1991：35—50、58—59，Schofield 1995b：195—205。

何东西可以说是属于某人应得的。[32] 因此，难道我们就不应从事买卖，而只是简单地把东西付出吗？（*Off*. III. 53)《论死》的第三卷第六十八节好像对这种攻击做出了回应。它利用的是类比。剧场是公共财产，但一个人所占有的座位可以说是他的座位，所以，我们居住在一个共同的城邦或者宇宙中的事实，并不妨碍我们每个人得到属于自己的东西。《论公职》的第一卷第二十一节可能属于帕奈提奥斯，它用不同的话语，捍卫了同样的原则。从本性上说，事物是公共的，而不是私人的，但某些东西，由于长期占有、征服的力量、契约、抽签，或者诸如此类的缘故，可以合法地变成某人自己的东西；如果任何其他人试图将其占为已有，就违反了"人类社会的正义"。[33]

当斯多葛派把正义作为某种正义的事物进行讨论时，他们心中所想的并不仅仅是人性，如普鲁塔克(*Stoic*. *Rep*. 1035c)引用克里西普斯《论诸神》时所说的：451

> 除了源自宙斯以及普遍自然的正义以外，不可能找到任何其他有关正义的来源。因为如果我们要讨论善、恶之类的事物的话，只有到那里去找此类事物的起源。

这个观点强调了克里西普斯的引申性论点(D. L. VII. 128)，即正义是因为自然，不是因为设置而存在的，也就是说，对于正义或者不正义问题，无论特定国家或者共同体的现存法律是否提供了具体答案，总是存在一个客观的正确答案。与符合宇宙自然(还有那个意义上的自然性)正义客观性相联系的媒介，就是理性。克里西普斯坚持说，正义和不正义是由法律规定的，而他所理解的法律，不是任何人定的规则，而是应用到实践和道德戒律、禁忌上的正当理性。在个人身上，正当理性与宇宙本性相一致，条件是宇宙本性就是在发挥作用的理性，从而规定着宇宙的适当秩序。因此，我们能期待的仅仅是：我们的理性是指导性的，神的理性是指导性的，只有用理性武装起来，理性才可能指导我们。同样可以期待的是，当我们的理性获得了适当的理解后，我们才能达到这样的境界：知道应当和不应当做什么。可以设想，这是将理性称为"法律"的原因之一，因为它在我们生活中所扮演的角色，是法律功能的内在化形

32　但是，如果没有任何东西是人们应得的，那么斯多葛派标准定义所设想的正义也就变成了一个空洞的概念(尽管西塞罗并没有指出这一点)。

33　进一步的讨论见 Annas 1989，Erskine 1990：ch. 5，Schofield 1999c。学者们认为，有关这些问题的争论，有时是罗马公共生活和思想争论的反映，甚至可能受到当代问题的影响，参见例如下述著作：Behrends 1977，Erskine 1990：ch. 7—8(支持论者)，Strasburger 1965 and 1966，Jocelyn 1976/7，Rawson，1985：ch. 4(怀疑论者)。

态，而在一个特定的国家中，这种功能通常是由外在的、实证性的法律实现的。[34]

Oikeiōsis 理论表明，趋向正义的本能是如何成为一般人类、实际上是所有动物的动力的。但是，诉之于宇宙本性所提供的，最终是一种更具本质性的事物：在整个世界的框架中解释道德命令的作用。这个解释属于斯多葛派的命定论。根据该理论，宇宙是神灵和人类的共同家园和城邦，作为唯一被赋予理性的动物（理性就是自然法），他们组成了一个正义的共同体（参见例如 Cic. *ND* II. 154）。在一个三段论式的推论链条中，他们提出了其中某些关键的步骤（Cic. *Leg*. I. 23）：

> 既然没有比理性更好的东西，而且它在人心和神心之中都存在，人和神的第一个共同点就是拥有理性。但那些共同拥有理性的，还必须共同拥有正当的理性。而且既然正当的理性就是法，我们就必须相信人也与神共同拥有法。进一步说，那些分享法的也一定分享正义。而所有分享这些事物的，都应视为同一共同体的成员。*

452

我们在这里又与芝诺的美德者与智者的城邦建立了联系。如果芝诺认为，他心目中的公民之间存在着相互了解和身体上的亲近，那么这种设想，就像他对爱和性的关注一样，现在被巧妙地抛弃了。可是，在西塞罗文本中出现的共同体，与芝诺的共同体之间存在惊人的相似之处。如其在提到正当理性时所表明的，宇宙城邦也是这样一个共同体：作为其成员的唯一标准，是美德和智慧。实际上，这是唯一真正的城邦。斯多葛派把城邦定义为一个人类的组织或者集团，其成员在道德上值得钦佩，城邦实行法治（Clem. *Strom*. IV. 26；D. Chr. *Or*. 36. 20）。但是，这个唯一由正确理解的法律，即不是由实际存在的法律而是由正当理性发挥作用的法律所管理的人类集团，是那些一贯坚持正当理性的人组成的，也就是说，是由具有美德者和智者组成的。芝诺将和谐和友谊作为连接城邦纽带的概念也没有被遗忘。如普鲁塔克（*Comm*. *Not*. 1086f）所说：

> 如果任何一个地方的一个智者小心扩大他的影响，则所有有人居住世界的

34　关于正当理性和法律，见 Plu. *Stoic*. *Rep*. 1037f，Stob. II. 96. 10—12、102.4—6，D. L. VII. 88。虽然“适当的行为”（*kathēkonta*）好像组成了一个道德律系统，但它们组成系统的事实，表明在其起源上它不是和自然法联系在一起的（相反意见见 Striker 1987）。

*　中文译文据西塞罗：《国家篇 法律篇》，苏力、沈叔平译，商务印书馆，1999 年版，第 154 页。略有改动。——中译者

智者都会受益。这是他们分配给友谊的工作，美德得以实现，就是通过这种对所有智者都有益的行为。[35]

人们有时认为，斯多葛派所主张的，是一种世界国家——一种体现全人类一统的政治体系。在一个著名的段落中（*Alex*. *Virt*. 329a－f），普鲁塔克把芝诺的《共和国》思想与亚历山大大帝的功绩联系了起来。亚历山大成功地把分布在广大地区的希腊人和蛮族置于他的最高权威之下，并努力消除他们之间的文化差异，被视为斯多葛哲学在实践中的表现。我们的讨论清楚地表明，抛开历史学家们经常表达的有关亚历山大的记载可靠性的怀疑不论，[36]我们也必须拒绝把普鲁塔克的故事作为对斯多葛主义的阐述对待。如克里西普斯所发展的那样，芝诺《共和国》中的理想城邦在某种意义上确实是一个世界共同体，其公民（如犬儒派的狄奥根尼对自己的称呼，见D.L. VI. 63）是世界公民。可是，它的普世性不在于它包括所有人类，而是因为它是由神灵和智者构成的，而无论这些人在哪里，它都不是一个更加广泛的共同体，而是一种完全不同的“共同体”。

453

在这样一个语境中，当克里西普斯使用诸如“城邦”和“法律”一类术语时，他的本意是对它们的意义进行激进的改造，剥去任何人们仍能辨识出的政治含义。如我们已经指出的，他对这一观点的忠诚，并不妨碍他让智者参与政治。但在早期罗马帝国时代斯多葛派的领军人物如塞涅卡、埃皮克泰图斯、马尔库斯·奥雷利乌斯等的讨论中，有关世界公民的结论，通常服从所处的现实社会的要求——关于这一点，我们今天感同身受，世界性的观察，尽管没有被完全驱逐，但日益被日常生活的利益所掩盖。[37]对理解希腊化时代的政治思想来说，重要的是我们要记住，这是后来的发展。

5. 在罗马的余波

在叙述布鲁图如何到处活动，网罗那些致死恺撒的阴谋者时，普鲁塔克记载了下面的故事[38]（Brutus 12. 3—4）：

---

35 关于正义、宇宙城邦及普遍理性的进一步讨论，见 Long 1983，Schofield 1991：ch. 3—4，Schofield 1995b。

36 进一步的讨论见 Tarn 1933，Badian 1958，Baldry 1965：ch.4，Schofield 1991：App. A。

37 进一步的讨论见吉尔下文第二十九章。

38 有关讨论见 Sedley 1997。塞德利捍卫了该故事的真实性。

> 在其他朋友中，布鲁图还排除了伊壁鸠鲁派斯塔提里乌斯(Statilius)和加图的信徒法冯尼乌斯(Favonius)，因为在进行一次联合哲学辩论中，布鲁图曾经用迂回方式对他们进行间接考核。法冯尼乌斯答称，内战比一个蔑视法律的君主制更加恶劣；而斯塔提里乌斯称，一个聪明而有理智的人，如果为了恶劣而又愚蠢的人民去冒险、去担心，是不合适的。

考虑到我们在本章第四节和第二节分别对斯多葛派和伊壁鸠鲁派政治思想的论述，法冯尼乌斯、尤其是斯塔提里乌斯的答案，不会让我们惊奇。普鲁塔克的记述让我们感兴趣的地方，主要在于它让我们了解到共和国后期罗马贵族吸收希腊哲学文化的深刻程度。从希腊的哲学中，他们得到了对当代政治中的关键问题进行辩论时所使用的语汇，并且给作为公众人物的他们，在面对无法避免的选择时，提供了进行选择的理由。普鲁塔克的证据，得到了西塞罗公元前50年—前43年书信的充分支持，这些书信表明，他和他的一帮朋友们恰恰卷入了这类争论和论证，有时像开玩笑，454 有时则是非常真诚。有时候，哲学话语所反映的，是深刻的使命感。在内战中败于恺撒后，加图选择了斯多葛派式的自杀，并且在短期内把卡西乌斯(Cassius)变成了伊壁鸠鲁主义者和政治冷淡主义者。[39]

可是，在罗马共和国文化希腊化的时期，斯多葛派和伊壁鸠鲁派关于政治学说的著作绝大多数都失传了。例如，西塞罗的作品显示，斯多葛派的帕奈提奥斯对政治家西庇阿·阿非利加努斯信心十足，赞同波利比乌斯的宪政理论，并把它应用到罗马的政府制度上(*Rep*. I. 34)。但是，尽管狄奥根尼·拉尔修告诉我们，斯多葛派一般认为狄凯阿科斯的混合政体理论最为优秀，而这个看法几乎可以肯定属于帕奈提奥斯，而非芝诺或者克里西普斯。但关于帕奈提奥斯在这个问题上的看法，没有片言只语流传下来。就伊壁鸠鲁主义而论，我们的情况要好些。公元前一世纪五十年代的两部作品流传了下来，一部是卢克莱修(Lucretius)献给罗马元老C. 麦米乌斯(C. Memmius)的诗歌《物性论》(*de Rerum Natura*)，另一篇是希腊人、加大拉(Gadara)的菲洛德穆的，其残篇保存在赫库拉尼乌姆(Herculaneum)伊壁鸠鲁派的图书馆中，书名叫《荷马笔下的好国王》。菲洛德穆将其献给自己的保护人，恺撒派的领军性政治家L. 卡尔普尼乌斯·皮索(L. Calpurnius Piso)，其场合可能是公元前59年皮索出任执政官之时。

39　进一步的讨论见 Momigliano 1941，Brunt 1986，Griffin 1986、1989、1995。

卢克莱修诗歌的主体部分专注于对伊壁鸠鲁自然体系的解说。[40]但对伊壁鸠鲁派来说，研究物理学的最终目的，是要让人类的心灵免除对神灵和死亡的恐惧。他采用各种方法，从规劝麦米乌斯到无情嘲讽罗马社会虚假的价值观（最引人注目的是指出宗教的欺骗性），给《论自然》注入了伦理和存在的内容。在前三卷的序言中，他特别攻击了那种希望利用财富和孜孜追求政治权力取得安全的空洞观念，"在我们国家这个不幸的时期"，卢克莱修为攻击同胞的内战造成的灾难伤心。在第五卷中，这个题材成为该卷一个明确的主题。在该卷中，他讨论了地球上生命的起源和发展，比赫尔马库斯更完美地阐述了共同体的形成以及随后法律的创造。卢克莱修的叙述（V. 925—1157），明显是希望反映罗马自王政时代以来的历史，但对当代的不满有更多的评论。第一批共同体，由于那些"具有杰出思想和心灵力量的"领袖们的努力，变成了设防的城堡。[41]这些优秀的人物就作为国王，在城堡中进行统治，为人们提供外貌、力量和智慧。然后，私有财产被发明出来，黄金被发现了。人们期望积累并在和平中享用它们，这是对真实财富的一种曲解——真正的财富将与宽容和平静的心灵生活在一起——，激起了人们对声望和权力的野心，其结果是导致种族仇杀，最终是暴民的统治。当人们因暴力筋疲力尽时，正是教会他们服从法律和官员以安定下来的时候。[42]卢克莱修关于霸权争夺的叙述，明显反映了当代的实际，事实上他提到了当代所有的事情，只是不明确而已（V. 1131—1135）：

455

> 让人们去流尽他们生命的血汗，徒然弄得精疲力竭；去在憎恨中沿野心的狭窄的道路斗争着。因为他们的智慧都是他人口中借来的，他们寻求的都是听来的，而不是他们思考出来的。无论是现在还是将来，这种愚行都不会比过去更有用。*

类似的道德规劝表面上接近《好国王》。[43]这部作品实际上是"帝王资治"文献的一部分，伊壁鸠鲁本人的《论王权》（D. L. X. 28）很可能也是其中之一。菲洛德穆

---

40 见 Bailey 1947；关于第五卷，参见例如 Furley 1978，Manuwald 1980，Fowler 1989 等。

41 对王权的这种看法可能借鉴了波利比乌斯（VI. 5. 4—6. 12）以及斯多葛派的波斯多尼奥斯（Sen. *Ep*. 90. 5—7）。参见 Cole 1967。

42 卢克莱修概略地勾画了"政体的循环"。在西塞罗、波利比乌斯的作品中，该理论都有论述，见 Schrijvers 1996。

* 方书春译文，卢克莱修：《物性论》，商务印书馆，1982 年版，第 331 页。略有改动。——中译者

43 见 Murray 1965，Dorandi 1982a，Gigante 1995：ch.4。

把自己博学的论文打扮成荷马原创的样子，从而精明地避免直接宣称皮索拥有的是王权，而不是官员的权力。这篇论文原则上没有任何伊壁鸠鲁派的内容，但这可能主要是由于他所采用的表述类型，因为它讨论的好像是从伊索克拉底的《致尼科勒斯》那里继承下来的各种主题，而不是从哲学的终极原则出发进行论证。

菲洛德穆作品的现存部分很大程度上注重国王在推动和平中的作用。作为国王，他必须表现得坚忍（*epieikeia*）和温柔（*prāotēs*，*hēmerotēs*）。从希腊化时代其他有关统治者的论述中，我们知道，这是国王和臣民们都着力培育的关键因素。他的榜样应当是奥德修斯，在《伊利亚特》第二卷的人民大会上，他将一场暴乱消灭在萌芽状态。另一个榜样是涅斯托尔，他致力于解决阿克琉斯和阿伽门农之间的冲突。他们两人都是不受激情左右的智者的代表。如我们在法埃西亚人那里看到的，在好的建议而不是武力的指导下，城邦才能达到更大的繁荣。荷马清楚地告诉我们：就像他憎恨城邦中那些喜爱战争和争吵的人物一样，他重视的是讨论和教育。[44] 456

44　本章再度利用了 Schofield 1996 and Schofield 1999d 的资料。

第二十三章　国王与政制：希腊化时代诸学说

大卫·E.哈姆

希腊化时代不断变动的政治条件，为人们对古典时代的政体形式的分析和评价进行完善和改造提供了舞台。[1] 该时代最为重要的发展，是以波斯和埃及的制度为原型的专制君主制的兴起。到公元前二世纪，即使是最传统的希腊大陆的王政，如马其顿经选举产生的王政、斯巴达有限的双王制，都已经转变成了希腊化的专制主义形式。希腊城邦继续存在，但需要和这些君主们建立一种新型关系，因为君主们的帝国野心是把整个东部地中海包括在内的。绝大多数城邦，要么在某一君主国的统治之下，满足于受到削减的独立性；要么集合起来，组成独立的地区性联盟。主要出现在希腊大陆上的地区性联盟，是影响希腊化时代思想的另一个变化。

第三个变化是民主制与贵族制及寡头制之间区别的消失。与政治和经济发展相适应，典型的城邦仍然实行民主政治，但有着强大的、由一小撮家世悠久而富有的家族控制的行政机构。[2] 既然此类城邦，尽管有着贵族倾向，仍认为自己实行民主政治，两者间的那些典型区别就消失了。现在重要的差异在于，一个城邦有着高度的自治权利，另一个则是由希腊化国王的代理人统治，而且经常处在驻军的阴影下。

在整个希腊化时代，有关王权和宪政的理论继续吸引着所有四个主要哲学派别哲学家们的注意，只是没有他们的任何作品流传下来。[3] 有关王权的文献主要以马其顿国王为原型，可以设想，主要讨论人们期望中的君主制的特点。[4] 它给整个古典古

1　Sinclair 1951：242—244；Tarn and Griffith 1952：47—48；Walbank 1981：esp. 60—122、141—158，1984：62—74。

2　O'Neil 1995：103—133.

3　Sinclair 1951：248—253，Aalders 1975：5—16。它们的书名在狄奥根尼·拉尔修的书目中保存下来了，进一步的讨论见罗前文第十四章和第十九章以及加恩西前文第二十章，原书第403—405页。

4　Fraser 1972：I. 485，Walbank 1984：65，76—77；参见 Goodenough 1928。

代到中世纪的王权传统提供了形式和内容。[5] 有关宪政的文献，继续讨论政体分类和变革，至少部分是以柏拉图和亚里士多德的作品为基础的（Polybius VI. 3. 5，5. 1；Stob. II. 147. 26—152. 25）。[6] 在已经发生变化的政治背景中，国内的政治组织及其改善受到特殊注意。公元前四世纪后期和前三世纪早期的逍遥派，后来是公元前二世纪的逍遥派，所讨论的是官制的优良组织以及权力平衡的重要性，以防止王权变成压迫的君主制（Cic. *Leg*. III. 12—16）。逍遥派的狄凯阿科斯主张混合政制，将王政、贵族政治和民主政治融合起来，而且将吕库古斯确立的斯巴达政制作为榜样对待（Phot. *Bibl*. 37）。[7] 458

有关该时期思想更具体的资料来自两篇托名文献，其中包含着给国王的建议（伪亚里士多德的《致亚历山大》和伪阿里斯提阿斯的《致菲洛克拉特斯》），以及两篇利用当代理论描述和解释政治历史的历史文献（波利比乌斯和西西里的狄奥多罗斯）。它们的时代属于公元前二世纪，或者说反映了公元前二世纪的思想；各自阐释的对象，是当时存在的四个主要强国中的一个或者多个，它们分别是马其顿的君主制、埃及的君主制、阿凯亚的民主制以及罗马共和国。

1. 王政理论

两篇托名文献分别是致马其顿和埃及君主的，其中包含统治王国的建议。表面上，它们各自都以当代的政治条件、人性和心理的流行概念为基础，是写给早期历史上的某个国王的书信。两篇文献都把国王的教育（*paideia*）作为进行有效统治的关键因素，而托名的文献，表面上也是为那种教育提出建议。尽管在有关理想国王的特征上，它们有许多一致之处，但其政治和心理学假设以及铺陈形式不同。

马其顿样板是一篇虚构的信件，表面上是亚里士多德致马其顿亚历山大大帝的，作为《亚历山大修辞学》这篇修辞学论文的导言保存在亚里士多德的作品中。[8] 该信 459

5　Hadot 1972，Walbank 1984：75—84；参见 Schubart 1937a，1937b。关于中世纪的“资治文献”（Fürstenspiegel），见 *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350—1450*：218—221、326—328、483—485。

6　Aalders 1968：72—81、1975：7—9，Moraux 1973：I. 423—434，Annas 1995.

7　Wehrli 1944：28—29、64—69，Sinclair 1951：250—252. 有些斯多葛派赞同他的看法（D. L. VII. 131）。

8　最晚近的文献版本是 Fuhrmann 1966；英语译文见 Forster 1924 and Hett and Rackham 1937：267—275。有关年代及其讨论见 Wendland 1904：499—509，Sinclair 1951：254—255。另见罗前文第十九章第二节。

试图说服国王学习修辞和推论，遵循色诺芬与伊索克拉底向国王提出建议的传统撰写。但它所依据的，是有关国王权威与职能更加系统、更加完善的理论，而它肯定是在希腊化时代希腊人的政治背景中发展起来的。在这里，王政和民主政治明显处在对立的两极。

> 在那些民主制度统治下的人民中，行为以法律为准绳，而在那些由国王统治的臣民中，行动以理性思考（*logos*）为准绳。[9] 因此，犹如自治的城邦通常是由习惯法引向最高尚的状况（*kalliston*）一样，那些服从于您的王政的臣民，也会通过您的理性思考达到有利的状态（*sumpheron*）。因为实际上，法律就是一种纯粹的、由城邦共同达成的约定（*koinē homologia*）确定的理性思考，详尽告诉人民在特定形势下应当如何行动。(1420a19—27)

民主制度与君主制度的比较贯穿于整个论证，它以这样一个理论为前提：君主制或民主制是唯一可行的选择。[10] 这是希腊化时代的一般特征，尤其是希腊大陆的特征。在那里，民主制下的自治和马其顿霸权之间的紧张关系，决定着公元前四世纪以来的公共生活和争论。

在一个民主制的城邦中，国王作为法律具有同样作用的观念，都让人想起它与马其顿的特殊关系。这种联系让人回忆起哲学家、阿布德拉的阿那萨库斯（Anaxarchus of Abdera）的言论，他告诉尚在印度的亚历山大，亚历山大就是他的臣民的"法律和正义的界定者"(Arrian IV. 9. 7—8; Plu. *Alex*. 52. 3—7; 参看 *Max. cum Princ*. 781a—b)。在这方面，他追随的是柏拉图和亚里士多德的先例，把理想统治者——如果他存在的话——置于法律之上。[11] 作为亚历山大的一个继承者，独眼龙安提戈努斯（Antigonus of the One-Eyed）于公元前 306 年称王（继业者中的第一位），确立了一种个人形式的王权，而不和特定的地域相联系，从而为安提柯王朝不受法律与传统限制的君主制树立了先例和传统。[12]

460　把国王的敕令及行为与宪法性法律等同起来，是以一个智慧而且具有美德的国

9　这里把 *logos* 译成"理性思考"，以理性推理为准绳，或者以理性推理的命令和规定为基础，或者是两者的合成。

10　在 1420b12—14 和 1420b27—1421a2 中，这种比较再度出现。最后的结论(1421a23—24)，尽管不必然是民主制的，但包含着政治的类比，它把将军比喻为军队的救主。

11　Bosworth 1996：ch.4。

12　Billows 1990：155—160、323—325，Walbank 1981：55—57、1984：62—67.

王的存在为前提的。在诉之于国王发展其理性推理能力和美德时，该信的作者使用了模糊的柏拉图式心理学假设：人类所以与动物不同，在于人类除了欲望（*epithumia*）和激情（*thumos*）外，还具有理性（*logos*）。理性是一种"神圣品质"，使人类能够达到美德、安宁和幸福（1420a27—b12，1421a6—15）。这种人性观念中潜存的等级结构，是以下述一系列论证为基础的，而且与国王所关注的四种道德和功利价值观都有联系，它们分别是政治地位（1420a11—27）、道德价值（1420a27—b19）、有效统治（1420b9—1421a3）以及个人的安宁和满足（1421a4—24）。关于第一点，作者论证说：

> 赋予一个灵魂良好的判断力，比让一个人的身体穿上好衣服更加高尚（*kallion*）和更加具有国王气概。如果一个行为杰出的人，却被人们发现在理性思考（*logōi*）方面弱于普通人，就让人奇怪了。（1420a15—17）

在随后的论证中，他宣称理性思考是道德价值的标准，是表扬和批评的基础（1420a27—b8），是人类能力中最神圣的部分（1420b19—20），是神赋予生物的最伟大的荣誉（1421a8—10）。

从我们前面引用的那段开始，所有道德论证中的每一种都与一种功利性论证相联系。我们引用的那一段论证说，国王将利用理性思考指引其臣民达到一个有利的状态（*sumpheron*，1420a23—25）。作者接着指出，实现正义和仁慈——王权两个基本组成部分（1420b5—11），还有国民安全的基础（1420b19—1421a3），以及个人的安全与幸福（1421a12—24），基本条件都是理性的思考。[13]

为强调这些功利性的诉求，作者用军事比喻来表达，以国王对他本人安全的担忧为出发点。"理性地考察何者有利恰恰是安全所在。"（*akropolis sotērias*，1421a1—2）要发展理性思考能力，"要把教育作为灵魂的保护者（1421a17—18）……就好像将军是军队的救主一样，辅以教育的理性（*logos*）是生命的引路人（*hegemōn*，1421a23—24）。"既然基于理性能力的理性思考和行动是达到国王主要目标的手段，那么进行理性思考方面的训练就具有头等重要性，因此，作者随后称赞了修辞学书籍。　461

在所谓的《阿里斯提阿斯致菲洛克拉特斯》的书信中，我们可以看到不同的政治

13　参见1420b12—19。那里论证说，国王的生活和理性思考相当于民主政治下的法律，目的是提供行为样板（*paradeigmata*），所以，是进行统治的工具。

假设、心理和修辞技巧。[14]这篇文献实际上是一篇虚构的报道，谈的是希伯来人的《旧约》译成希腊文即所谓的《七十子圣经》的背景。作为对该工程的叙述的一部分，作者描述了接连举行的七场宴会。宴会过程中，据称托勒密二世向参与翻译的七十二人的每一位都提出了有关生活和王国统治的问题（*Arist*. 187—292）。[15]每个答案论证的内容都表明，统治和生命的原理在某种程度上起源于上帝。国王对所有答案都表示赞同，然后因为它们"对国王的教育"而感谢了犹太人的智者（*Arist*. 294）。

人们一般认为，这篇文献出自公元前二世纪后期的亚历山大里亚，[16]书信的写作意图、它的听众，以及其中有关王权的所谓讨论，至今仍有争议。尽管如此，我们可以有把握地认为，这篇虚构的政治文献及其讨论的内容与细节，都带有政治目的。此外，作者对托勒密王朝管理体系与实践的具体而微的知识，说明他即使不是高官，至少也是接近宫廷的人，而且能够对其进行评论，甚至说给埃及的政策与统治提出建议。[17]在这样一个背景中，这场宴会具有了意义，代表着犹太人对希腊化时代希腊—埃及政治政策与管理的贡献。

可是，这种参与的准确性质不明确。其中所提出的七十二个问题，以及对它们的回答，表明它只是从国王应当具备的基本美德谈起，并没有系统的组织。这些美德包括由仁慈（*epieikes*，*makrothumia*）软化的正义（*dikaion*）和对臣民福利善意的关注（*pronoia*，*euergetein*，*Arist*. 188—190）。[18]然后，提问涉及广泛的具体问题，从饭食、家庭关系一直到公共政策、公共关系，以及一系列管理上的细节问题，尽管不是总是如此，但有时还把相关建议与美德联系起来。

462　虽然提出的建议非常实用，但实际上没有争论，也不曾试图说服国王相信其建议的有效性。相反，这些建议被作为上帝赋予和批准的正当主张。甚至是国王的正义、仁慈、善意，传统认为它们因为能够保证人民支持的效力而得到推崇；在这里也是根据上帝对人类的公正、宽恕和善意正式提出的（*Arist*. 187—188，205），作者有时也把国王具有美德的行动，或者人民因此提供的支持，作为上帝干预的结果（*Arist*.

14　该文献的标准版本是 Wendland 1900，Thackeray 1902（1951 年由哈达斯附以英文翻译重印）以及 Pelletier 1962。有关该文献的阐释，参见 Sinclair 1951：289—293，Hadas 1951，Tcherikover 1958，Zuntz 1959，Jellcoe 1966，Fraser 1972：I. 696—703，Murray 1967、1987，Schmidt 1986 以及 Troiani 1987。

15　可以设想，宴会是按照我们在托勒密和犹太宫廷中看到的那种模式举行的（Zuntz 1959：31—36，Murray 1967：346—348，Fraser 1972：I. 702—703）。

16　人们提出的年代从公元前 160 年到前 100 年不等（Fraser 1972：I. 696、II. 970，注释 121，Hadas 1951：3—54，Schmidt 1986：116—143，Murray 1967：338—340、1987：16）。

17　Fraser 1972：I. 698—699.

18　Murray 1967：353—359，Zuntz 1959：25—31.

230，265，273)，是祈祷而非理性选择的结果。尽管把这些建议作为上帝的指令看起来可能是人为的添加，但它们彻底改变了所有建议的论证基础。从本质上看，阿里斯提阿斯关于王权的建议，是用犹太神学的正当性来完善希腊人的王权理论。[19]

更重要的是，希腊人的理论本身也被改造，以适合埃及的政治条件。这里没有与民主制度的比较，因为无论是埃及人，还是犹太人，从来没有经历过这种政体。在其所提出的具体管理措施中，许多是以托勒密王朝的现实做法为样板的，[20]所进行的提问与回答，也都被置于明显的埃及社会背景中，发生在一次名为哲学讨论的托勒密式宴会上。[21]

在公元前一世纪的希腊历史学家西西里的狄奥多罗斯的作品中，隐藏在阿里斯提阿斯背后的希腊-埃及理论进一步明朗化了。狄奥多罗斯对早期埃及国王生活方式的理想化描述，表达了和阿里斯提阿斯同样的王权观念(I. 70—71)。[22]狄奥多罗斯描述和分析了埃及文化制度与实践的作用，而且是在没有受到犹太影响的情况下这样做的。作为这两种不同于马其顿王权的解释的基础，是它们对人类理性低下的评价，以及作为补偿，它给王权提供的法律基础。人类本性上是要寻求快乐，在竞争中争取利益(*pleonexia*)的，这不可避免地让他们倾向于自我放纵、富于攻击性和不公正(D. S. I. 71. 3；*Arist*. 222—223，277—278；参见 108)。人类也拥有理性思考能力(*dianoia*，*nous*，*Arist*. 222，276)，但绝大多数人利用它来谋取自己的快乐和私利(*Arist*. 222—223，参见 277-278)。考虑到人类追求快乐、贪婪、荣誉的本能占压倒优势，对于正确的理性思考来说，自制就是必要条件。因此，自制是最有吸引力的统治形式(*archē kratistē*，*Arist*. 221—222)，是王政的实质(*horos*，*Arist*. 211)。只有在一个人将激情置于控制之下，理性思考才会在控制它们上发挥作用，避免欺骗实现人的目标，履行其职责(*Arist*. 255—256，276；D. S. I. 70. 6，71. 3)。[23]

463

作为王政与公民社会必要条件的自制，是通过训练获得的。这个理论规定，国王

---

19 Zuntz 1959：22—24，Murray 1967：344、353—361。祖兹恢复可以作为资料的希腊化王权论著的努力，不够让人信服(Murray 1967：350—353)。

20 参见 Murray 1970：157—161、168—169。在一个种族多元的国家中如何实现正义和平等，是一个几乎不曾影响马其顿的问题。

21 Zuntz 1959：31—36，Murray 1967：346—348.

22 Hadas 1951：43—45，Murray 1970：168—169。几乎可以肯定，狄奥多罗斯的叙述来自阿布德拉的赫卡泰奥斯(公元前四世纪后期)，他很可能是第一个用希腊话语解释希腊王权的人(Murray 1970：esp. 157—161；Fraser 1972：I. 496—505)。

23 拥有敏锐的心灵(*noun oxun*)能够做出准确的判断，是上帝的礼物(*Arist*. 276，参见 236)。

必须总是服从法律(*Arist*. 240，279；D. S. I.，70. 1－71. 1)。埃及法律和习惯对国王生活的各个方面：他的成长、日常计划、饭食、交友、宗教仪式、行政管理程序等，都有详细规定。从他很年轻时开始，人们就训练他不要受到光荣和财富的诱惑，而要自制和节制(*Arist*. 211，248，279)。当他成年时，祭司要向他背诵日常祈祷文，其中预演了国王的美德，列举了理性国王所需要的各种素质和应当有的行为。狄奥多罗斯解释说，这是为了使国王适应恰当的生活方式，而且通过潜在的神灵惩罚的威胁，激励国王按照规定生活(D. S. I. 70. 5—8)。[24]国王还需要听取"有益的建议"，听别人朗读"圣书"上记载的"最杰出人物的行为"。[25]这是为了保证国王在做出决定时，心中拥有最优秀的道德和管理原则(D. S. I. 70.2—9；参见 *Arist*. 239，284)。此外，在做出决定和发出惩罚命令时，他还受到法律的严格限制(D. S. I. 71. 1)。根据希腊－埃及理论，国王的生活和管理行为主要不是以个人理性选择为基础，而是根据习惯和法律，它们是由神批准的，并且由祭司们一代代地传下来(*Arist*. 240，279；D. S. I. 70.1—2，71. 1—3)。

《致亚历山大》认为，一个受过教育、能够理性思考的国王，是社会秩序的充分基础，相当于民主社会中法律的地位，因此，它主张对国王进行逻辑和修辞方面的训练，464 以使国王具有独立判断和行动的能力。希腊－埃及理论则拒绝对国王进行理性思考训练，代之以另一种训练，即用一种古老的、神定的法律来规范国王的激情，使其全面控制国王的行为。在西西里的狄奥多罗斯这个外人看来，埃及所以能够在专制统治下经过近五千年异乎寻常的繁荣，就是因为有这些古老的制度(D. S. I. 69. 6，71. 5)。《阿里斯提阿斯致菲洛克拉特斯》的作者——公元前二世纪宫廷的圈内人和成员，好像对用一部新书来强化这种古代传统更感兴趣。这位匿名作者将希腊人的王权理论和犹太人的神学在埃及的框架中融合起来，创作出一部论证犹太人参与托勒密政府有理，甚至可能提升其道德水平的著作来。

24　根据狄奥多罗斯的看法，国王犯错误的后果将落到他的仆人和顾问头上(I. 70. 7)，所以，国王从来不会被强制接受其下属的规劝或者更正。普鲁塔克报道，公元前四世纪后期，法勒鲁姆的德麦特里乌斯持有同样看法，并劝托勒密阅读有关王政的著作，因为书中包含着国王的朋友们不敢向他提出的建议(*Reg. et Imp. Apopth*. 189d)。

25　希腊人狄奥多罗斯将这条法律归于"最明智的人"的创造(D. S. I. 71. 3)，但暗示它们得到了神灵的批准(D. S. I. 70. 5—8)。犹太作家宣称，这些法律最初是由上帝灌输到立法者心灵中的(*Arist*. 240)。

2. 政制理论

在希腊大陆的城市中，民主制度曾经兴旺一时，古典时代的政制理论得到改造，以适应当时的实践，并在实行民主政治的阿凯亚同盟的领袖中间流传，后来在罗马共和国的领袖中传播。公元前二世纪中期，阿凯亚同盟的政治家兼历史学家波利比乌斯将此种理论记载下来，而且把它应用到对希腊城市及其王国的分析上，然后加以推演，创造出一种可以应用到对西方正在崛起的强国迦太基和罗马的分析上。[26]在他的笔下，政制规定了一个国家的特征，因此也就解释了她的决策以及其事业成败的原因（VI. 2. 9—10）。[27]通过揭示政制如何改变和影响事件，他希望解释过去，并对一个国家未来的发展和历史做出更准确的预测。

让他最感兴趣的现象是：罗马如何能够"在不到五十三年的时间里，将几乎整个有人类居住的世界置于单一统治之下"（I. 1. 5；III. 1. 4，2. 6；VIII. 2. 3；XXXIX. 8. 7）。他发现，原因就在于她优越的政制，并用整整一卷的篇幅来解释它的起源、性质及其历史基础。他希望给政治家们提供资料，以便他们可以用以改进他们自己的政制（III. 118. 11—12），并且做出精明、有见识的政治决议（VI. 2. 8—10）。 465

波利比乌斯为其计划所选择的理论基础，是他归于"柏拉图与其他哲学家"创造的理论（VI. 5. 1）。尽管其主要因素可以在柏拉图那里找到，或者可以找到类似的内容，但这种理论并不是真正柏拉图式的。[28]我们不清楚其准确的来源，最可能的情况是：它起源于受到学园影响的学派，而且是在学园中创造出来的，至少是通过学园的两个阿凯亚同胞埃克德莫斯（Ecdemus）和德莫法尼斯（Demophanes）传到阿凯亚同盟中波利比乌斯政治圈子中的。[29]他们两人都曾与学园派哲学家阿凯西劳斯一起在雅典学习过，后来在创建按照民主模式组建起来的阿凯亚同盟中，他们都发挥过作用。

波利比乌斯把这种政制理论与类似于柏拉图（*Plt*. 291d—292a，302c—303b）和亚里士多德（*Pol*. III. 7，1279a22—b10）的政体分类与类型评价理论协调了起

26　标准版本是 Weil and Nicolet 1977。关于波利比乌斯的生平，见 Walbank 1972：1—31，Eckstein 1995：1—16；关于他的政治学说，见 Ryfell 1949：180—232，von Fritz 1954，Cole 1964，Petzold 1977，Trompf 1979：4—115，Podes 1991a、1991b，Hahm 1995，and Eckstein 1995。

27　Pedech 1964：303—317.

28　Von Fritz 1954：44—95，Trompf 1979：6—45.

29　Cole 1967：163—166.

来。三种根据统治者比例确定的一般政体(一个人、少数人和多数人),各自又都分别被划分成改善型、未改善型和变态型(VI. 3. 5—4. 6)。所有这些政体都不稳定,因此,最稳定、最优秀的政体,是那种混合了三种改善型政体美德的政体(VI. 3. 7—8;10. 1—11)。波利比乌斯的分类与其先驱的不同之处在于:他认为,一个好的政府,其统治基础应当是被统治者的同意,而同意的获得,是因为理智而又有美德的管理。[30]在其关于王政起源的叙述中,他对此做了详尽论述:

> 当占据领导地位的、最强大的人总是用他的力量来支持前述由人民坚持的〔道德观念〕,而他的臣民意识到,他会根据每个人的品德给予自己应当得到的东西时,他们就会服从他,服从的原因不再是因为害怕他的力量,而是因为他们同意他的判断,并且联合起来维护他的统治。(VI. 6. 10—11)

未经完善的,或者变态的政体,正好与此相反,是那些统治者要么依靠暴力、要么依靠恐惧进行统治的政体(VI. 4. 2,6. 10—12,8. 4—5),在变态型的民主政治下,依靠的是贿赂和腐败(VI. 9. 5—7)。这样,波利比乌斯服膺的是希腊化时代关于民主的基本观念,从而把自己从古典时代的理论中分离了出来。而希腊化时代的民主制度,如在波利比乌斯的家乡阿凯亚同盟中表现的那样,是一种形式上的人民主权,行政权则掌握在那些具有公民思想的官员手中。[31]

466 作为一个将政体稳定看作民族力量与成功基础的历史学家和政治家,波利比乌斯关注政体变革,而且需要一种能够解释过去的变化和预见其未来的理论。无论是柏拉图《理想国》第八卷公式化的、逻辑上的衰落论,还是亚里士多德对变革动机的广泛搜罗(《政治学》的第五卷),都不允许做出可靠的预测。波利比乌斯所采用的理论,是由一系列政体变化的严格规则组成的,他将它们称为"概括性的概念"(*koinē epinoia*),或者说是"类型模式"(*katholikē emphasis*,VI. 5. 2—3),可以认为,它是对所有、至少是其中绝大部分实际发生的政体变革的普适性描述。[32]

我们很容易误解波利比乌斯普适性的描述。在一份简短的大纲中,他列举了六种变革,每次都会导致六种政体类型中的一种出现(VI. 4. 6—11)。该系列从(类型

---

30 在有关该制度起源(VI. 6. 10—12,8. 1—3,9. 3—4)和定义(VI. 4. 2—5)的论述中暗含着这种标准。

31 O'Neil 1995:103—133.

32 Hahm 1995:8-37,esp.8n.5,12—13;参见 Podes 1991b。

化的)君主制开始,由于人类主动的改善,从中产生了王政。王政会堕落成僭主制,从僭主制中产生了贵族制,贵族制衰落成寡头制,然后民主政治产生,并堕落成暴民的统治,从而为君主制的再度兴起准备了舞台。[33]波利比乌斯的结论是:通过考察各种制度的起源和变革,人们能够最方便地观察三种基本政体的优劣。他还补充说,“一个对每种政体如何自然发展有通盘把握的人,也许能够看出该政体在什么时候、什么地方,以什么方式成长、繁荣(*acme*)、堕落、结束的过程再度发生”(VI. 4. 12)。尽管波利比乌斯并未宣称,他能够预见每次变化发生的准确时间,但他从整体上将这个过程称为“政体的循环(*anakuklōsis*),是政治模式的本性(*phuseōs oikonomia*),政体结构根据它发展、变化,然后再回到其原始状态”。

这样一种出生、成长、繁荣和衰落的生物学比喻,连同他把该过程作为循环的描述,表明波利比乌斯也许相信,社会是根据自然确定其运行方式的,遵循一种预先设定的变化序列,在这个序列中,有三次不可避免的衰落,从优良的政体变成各自的变态形式。所以,预见性也许是就其根据循环序列自身而言:人们可以确定一种政体在演变中的位置,然后从循环模式中看出其未来的发展。这样一种僵化的政体循环与真实的历史之间明显不能调和,加上波利比乌斯在把成长、繁荣、衰落的生物学模式和政体序列对应关系上的模糊,使其理论受到批评,[34]因此,它暗示我们需要提出另一种解释。它表明,如果我们把生物学术语作为一种生动的比喻,作为政体变迁遵循的固定模式,最终根植于人性之中,所以像人类行为一样自然和可以预见的序列的话,可能更能说得通。 467

当波利比乌斯对政体变革——包括原始君主国的起源在内,他大体上将其划分为七个阶段——提出完整而正式的解释时,他没有利用任何生物学的比喻,而是完全用人类心理来解释一切(VI. 5. 4—9. 9)。[35]在对决定历史进程的个体和集体决定寻求心理学的解释时,作为历史学家的波利比乌斯追随的是修昔底德。[36]他相信,个人之间关系的构造形态,决定着不同个体的心理对集体决定及其执行产生影响的方式。波利比乌斯认为,个体间关系的构造就是政体。

人性有两个方面:由本能驱动的动物本性和思想或者理性思考能力(*nous*, *lo-*

33　如果我们把最初的类别化君主制作为一个独立的类型,那这个序列中就有七种。有关理解的困难之处,见 Hahm 1995: 14—16 and n.22;27—30 等。

34　有关批评见例如 Ryfell 1949: 186—232, Aalders 1975: 109—110, von Fritz 1954: 89—95; Trompf 1979: 15—45 试图解决这个问题。

35　Petzold 1977;Podes 1991a, 1991b;Hahm 1995.

36　Walbank 1972: 40—43, 58—59, 157—159.

gismos，VI. 6. 4)。由此产生的推论是：人类的关系及其相互作用，包括政体及其变革，是由两个不同的过程控制的，一个是非理性的、为权力和自我膨胀而进行的竞争，一个是理性的努力，理性希望超越竞争，构建一个更优秀的、更具合作性的社会秩序。然后，波利比乌斯详尽解释了这两种过程如何联合起来，创造一个政体变革序列即王政兴起和衰落的过程(VI. 5. 4—7. 8)。

为了彰显这一过程的基本特征，波利比乌斯把社会的起源描述成一个淳朴的人类天然集合体，处在该集团最强大和最富有攻击性的成员的领导之下。既然这种发展在非理性的、仅由本能驱动的动物中也能见到，波利比乌斯乃将其称为"本性最真实的功能"(*phuseōs ergon alēthinōtaton*)，并且补充说，种群"聚集在一起"来防御天敌，是因为"本性上的软弱"(VI. 5. 5—8)。他的解释承认了本能的攻击性，同时又把通过合作来弥补弱点视为本能的驱动。当富于攻击的本能导致内部竞争时，我们就可以看到这一自然过程的第一批后果：最强大的、最富有攻击性的个人最终控制了权力，因此形成了"君主制"。

468

影响人类行为和社会关系的第二个因素是理性，让君主制改善为王政的理性。它是统治者和被统治者心理关系逐渐变化的结果。当君主开始使用理性判断来做出决定，而决定又符合一般正义(*dikaion*)而且值得钦佩(*kalon*)时，那过去一直出于恐惧服从他的臣民们，就开始承认他的判断具有理性，并自愿服从他的统治。他们的信念，引导他们在国王老迈而软弱、无力依靠自己的体力时保卫国王，反对所有外来挑战(VI. 6. 10—12)。

因此，王政的兴起需要两个条件：第一，一个君主根据理性的决定进行统治，他的理性决定符合普遍持有的道德准则；第二，人民承认君主统治的理性基础，并且自愿服从统治(VI. 6. 10—12，7. 3—4；参见 VI. 4. 2)。既然君主政体的兴起源自居民本能的天然竞争倾向，波利比乌斯就必须解释：他们如何制伏他们天然的自我膨胀本能，支持相互有利的行为。问题的关键在于：通过理性思考，发展出共同持有的道德概念。因此，波利比乌斯的政体改善理论建立在道德理论之上，而道德理论本身又根植于人的理性特质。[37]

通过理性推理，共同体的公民发现，某些行为如尊敬和关心父母、为保卫共同体甘冒生命危险等，是有用的。从公共利益有益、以善报善等的反思中，共同体创造出何者值得钦佩、何者是正义的共同观念，一旦她找到一个根据共同价值观行事的强有

37　Cole 1967：80—96.

力领袖，她就为转向王政做好了准备。波利比乌斯认为，其他共同的道德价值观，如自由和平等，会在其他社会背景下出现（VI. 9. 2—4；参见 8. 4）。

事实上，波利比乌斯服膺的，是开明型自利的功利主义伦理，其特定的道德价值观，会随着环境的变化不断变化。这样一种道德观与伊壁鸠鲁派的伦理学有亲缘关系，但它的不同之处在于：道德义务不是基于个人间的契约——一种出于不相互伤害个人利益的约定。相反，它的基础是家庭和愿望。前者是性交本能冲动的产物，后者是一种强化本能型互利——家庭内父母和子女的关系就是如此——的愿望。[38]

469

值得注意的是，波利比乌斯所论述的王权类型，与反映在当代王权理论中的理想王政并没有很大的不同。波利比乌斯的国王通过注意臣民的需要和感情而赢得他们的赞同和爱戴；他保卫城邦免受入侵；做出公正的司法判决；过着有节制的生活。由此产生的结果，是一个强大、统一的城邦，具体表现就是军事上的强大和经济上的繁荣（VI. 7. 4）。这样的国王，犹如当代埃及和马其顿王政理论中的同道，据称仅仅存在于过去。根据波利比乌斯具有民主倾向的理论，那时国王由选举产生，至少由人民批准。

波利比乌斯的理论追溯了随后的变化。当国王们"开始根据世袭原则继承王位，开始拥有他们的安全，以及超过遗留给他们的淳朴生活所必需的物资时，他们就开始随心所欲了"，过上奢侈、放纵和贪婪的生活。结果是王政堕落成僭主政治（VI. 7. 6—8）。引起堕落的原因，是随世袭制度产生的安全感。根据波利比乌斯的心理学假设，构成王政基础的互利义务、正义和荣誉的道德观念，源自对利益的功利性考虑，只有在那种感到软弱的民族中出现。可以设想，在一个安全、繁荣的王国里，国王唯一的依赖性，或者说他唯一的弱点，是要被人民选举或者得到人民的批准。由于世袭原则，甚至最后这一点软弱的痕迹也被消除了。波利比乌斯明显认为，美德是无法教授的，但人们必须从相关的个人经历中学到它。尽管许多关于王政的理论，包括《致亚历山大的信》所提出的王政理论，都寄希望于通过教育来完善国王，波利比乌斯则服膺于下述意见：世袭的君主，无论是否经过道德训练，注定要变成僭主，人们能期待的，不过是嫉妒、仇恨，最终是革命（VI. 7. 6—8. 1）。

波利比乌斯关于其他政体变革的叙述，即那些导向贵族制、寡头制、民主制和暴民政治的叙述，除了暗示它们与阐述详尽的君主制是如何不同外，都非常简单，几乎

38　关于该理论在柏拉图和亚里士多德等先驱那里的论述，见 Trompf 1979：16—22，Lord 1991：61—68。科勒（Cole）猜测，该理论的最终来源是德谟克利特，见 Cole 1967：80—130。

470 没有什么需要解释(VI. 8. 1—9. 9)。为权力进行竞争的自然过程——它取决于统治者的比例——几乎被忽略了,以揭示每一种单纯的政制是如何注定要堕落成它的变态形式。由于政制在政体稳定和民族力量中占据的核心地位,因此堕落是波利比乌斯最关注的问题。既然堕落源自统治者无限制的安全,那么防止堕落的唯一手段,就是限制统治权力的安全感。因为在一种单纯的政制中,这样的限制难以无限期地维持,因此没有一种单纯的政制是理想的。最理想的政制必然是一种混合政制,那种创造出防止统治者获得无限安全条件的政制(VI. 3. 7—8; VI. 10. 1—11)。

在波利比乌斯所采用的理论中,斯巴达的传统政制成为稳定、混合政制的典型。在他的笔下,斯巴达的立法家吕库古斯是一个聪明的国王,他了解政体衰变的原理,而且

> 把最优良的(单纯)政体、所有美德与突出特征汇合起来,以便任何一种都不会超出其适当的范围变成相应的恶劣政体,而是相反,让每种政体的力量都受到另一种政体力量的遏制,无论时间多么长久,任何一种都不会越出其范围,压倒其他政体。这样的政体会随着时间的推移保持平衡,在符合遏制力量原理的情况下无限延续。(VI. 10. 6—7)

在这里,波利比乌斯引入了富有影响力的"制衡"比喻,但是,他将这种运行机制视为一种心理状态,在该状态中,恐惧会制止所有永久性自我扩张意图。

> 由于害怕人民,国王不会变得傲慢……反过来,由于害怕长老,人民也不敢藐视国王,长老们……总是让自己站在正义(事业)一边,这样,因为追随传统(即国王)而降低的作用,又由于作为长老增加的力量而日益强大和重要。(VI. 10. 8—10)

斯巴达混合政制的稳定性取决于下述条件:任何一个组成部分都不能获得无限控制权,以及随之而来的导致压迫性、自私型统治的无限安全。作为所有希腊政制中最长寿的政体,她有资格得到优良政制的称号(VI. 10. 11—14, 参见 3. 7—8)。

471 如我们已经注意到的,波利比乌斯所以对政治学说感兴趣,主要是因为作为一种工具,它能解释历史,帮助政治家预见和控制政治发展。作为一个历史学家,他把政治理论应用于其历史视野中发生的政制变革。他把马其顿的腓力五世的无情行为视为马其顿王权堕落为僭主政治的结果(因此也是堕落的经验性证据)。腓力二世、亚

历山大大帝、常诺者安提戈努斯(Antigonus Doson)，也就是所有在波利比乌斯出生前进行统治的、马其顿鼎盛时期的国王，是王政的代表(V. 9. 8—10. 8)。安提戈努斯的继承者腓力五世，虽然公元前221年继位时具有必须的天赋，得到了臣民的接受(IV. 77. 1—4; VII. 11. 4—9)，却有两种方向相反的倾向：既可能走向仁慈，也可能走向自大，而且拥有鼓励他向这两个方向发展的顾问。最后，由于受到无原则的顾问们的影响，他向比较卑劣的本能屈服了，成为一个残暴的僭主(IV. 82—86; V. 9—12; VII. 11—14)。[39]虽然这种有关堕落的解释偏离了第六卷的理论原型，承认了在统治期间所发生的变化，但波利比乌斯强调，腓力开始进行统治时所得到的无可置疑的安全，一种类似于世袭国王所具有的安全，是变革的动力，因此，它仍然符合波利比乌斯的理论(VII. 11. 1—9)。

阿凯亚民族，波利比乌斯自己的同胞，在政体变革上经历了该范式的两个部分。在最初的几代人里，它以王政开始，然后堕落成僭主政治。僭主被推翻后，阿凯亚城邦实行民主政治(II. 41; IV. 1. 5—6)。波利比乌斯发现，民主不仅体现在这些城邦内部个人之间的关系上，而且还表现在城邦相互间的关系上。他将这些城邦合称为阿凯亚“民族”(*ethnos*)，一个把整个伯罗奔尼撒统一为一个城邦的联盟。除了没有城墙外，它在所有方面都是统一的(II. 37—38)。[40]可是，到公元前181年，在卡利克拉特斯(Callicrates)的领导下，民众(多数和暴民，*polloi*，*ochlos*)控制了联盟。波利比乌斯称，这是“开始变坏的开端”(XXIV. 8—10)。最后，与他关于暴民政体灭亡的范式性描写相吻合(VI. 9. 7—9)，阿凯亚人选举克里托劳斯(Critolaus)与狄亚乌斯(Diaeus)(XXXVIII. 10. 8,13)为领袖。他们迎合大众，获得了非法的绝对权力，由此得到了波利比乌斯讥讽的评论，“通过这种方式，他(克里托劳斯)获得了某种形式的君主权力”(XXXVIII. 11. 9—11; 13. 6—7)。因此，在波利比乌斯笔下，阿凯亚首先是从王政衰变成僭主政治，然后从民主政治衰变成暴民政治并走向君主制。 472

波利比乌斯还将他的理论应用到对公元前三世纪斯巴达的政体变革的解释中。克列奥美涅斯的革命，以及斯巴达随后向典型的希腊化专制君主制的转变，不仅仅被描述成僭主政治的创立，而且描述它的方式还让人们把它和斯巴达混合政制的起源与性质联系了起来。而那个混合政制，是因为一个斯巴达国王——吕库古斯——有

39　Pedech 1964：231—232，Walbank 1972：93。近代关于腓力五世的评价更加全面，见例如 Walbank 1940，esp. 261—265。

40　其民主性质可以从其对自由(*eleutheria*)、平等(*isēgoria*，*isotēs*)和言论自由(*parrhēsia*)(II. 37. 9，38. 6—8，42. 6)的珍视中看出来。比较 VI. 9. 4—5。

计划的行动产生的(VI. 10. 1—11)。根据波利比乌斯的理论,王政已经是一种经过改善的政体,但他仍把吕库古斯的行动描述成第二次的、进一步的完善,引入平衡机制,以防止政体堕落。在描述混合政制的终结时,他并未将它称为"堕落"或者是同一类型中"向恶劣方向的转变",而认为它是"祖宗政体的瓦解"和向僭主政体的"转变"(*metastēsantos*)(II. 47. 3; IV. 81. 14)。他明确告诉人们,犹如混合政制的创立一样,它是由一个人有意识地在一次行动中完成的。

用以解释过去历史模式的理论原则,也被波利比乌斯用于预测未来的变化。预见的基础,是构成其政体变革理论及解释历史事件基础的人类行为概念。[41]事实上,他对政体变革的叙述是细心建构起来的,以便它可以成为进行预见的基础。从语法上说,他用一个结果句来描述每种政体的变革,但此前有一到两个时间状语从句,规定着导致变革的条件。例如,"当国王因世袭原则获得其地位,开始拥有安全,而且给他们提供了超常丰富的资源时……僭主政治就会从王政中产生"(VI. 7. 6—8)。"只要人民(因为对剥削式的僭主不满)控制了领袖(他们十分气愤,因而发动了反对他的暴动)……王政和君主制就会被彻底消灭,贵族政治得以开始"(VI. 8. 1)。

实际上,这是社会政治变革的自然规律。有些变革,如同一类型内的衰变,根本就是必然要发生的,甚至其变革的时间都可以预见。[42]其他变革,如从一种类型向另外一种类型的转变(例如贵族政治或者民主政治的出现),虽然逻辑上可以解释,但取决于触媒性因素以及难以确定的时间条件,因此仅仅在某些方面可以预见。所以,波利比乌斯的政体变革循环并不是一个僵化的、必然的事件序列,而是按照逻辑顺序组织起来的、一系列社会变革的具体规律。如他本人暗示的那样,是因其简洁和具有教育意义而选择它的(VI. 5. 1—2)。

473

波利比乌斯对其理论最广泛、也是最富挑战性的应用,是对罗马政体的分析。正是在这个问题上,他偏离了现存的、应当是在他的阿凯亚家乡流传的理论,创造了自己不同的理论,以便能够解释罗马政体独特的性质和历史。事实上,第六卷的主体都是有关罗马政体的论述。就编写罗马政体历史而言,波利比乌斯是一个先驱,为罗马完成了亚里士多德及其门生为雅典和希腊城邦所做的工作。[43]尽管该书的这一部分

---

41 Hahm 1995: 32—37.

42 对王政和贵族政治来说,是一代(VI. 7. 6—7),对民主政治来说是两代(VI. 9. 4—5)。参见 Hahm 1995: 24—32。

43 多人试图重建失传部分。见 von Fritz 1954: 123—154, Walbank 1957—1979: I. 663—673, Trompf 1979: 49—54。

失传，但我们知道，他把罗马政体解释为一个自然进化的累积过程，以与由一个人精心策划、由单一行动所创造的、人为而瞬时性创造的斯巴达混合政体进行明确的比较。他宣称，罗马政体是经过“许多斗争和行动”形成的，“在此过程中，罗马人根据从灾难中获得的新理解，多次选择了比较好的路线”（VI. 10. 14）。通过这种方法，波利比乌斯发现了混合政体的第二种类型——自然发展起来的类型。

在波利比乌斯对罗马政体性质及其运作的分析中，我们比较了解的是关于起源部分的论述（VI. 11—18，参考 19—42）。[44]我们知道，从稳定的基础来说，罗马的混合政体不同于斯巴达的。斯巴达政体的稳定性来自一个集团（即“贵族”长老）改变立场及其在另外两个因素间维持平衡的能力，而罗马政体的稳定源自下述事实：如果没有另外两种因素的同意，三个因素中的任何一种都无法发挥作用。例如，执政官是罗马政体中的君主制因素，负责率领军队和指挥战争。元老院为贵族因素，掌握着军队的拨款，一年一度地重新任命执政官作为续任执政官继续指挥战争。而人民是民主因素，批准或者取消执政官所订的条约以及其他行动（VI. 12，15）。缺少元老院和人民的合作，执政官无法行使指挥战争、统治臣服民族的君主式职能。对于其他部分来说，要发挥其作用，也需要类似的合作（VI. 13—14，16—17）。

这样一种按照宪政方式确立的合作，是罗马稳定、强大和成功的秘密所在：　474

> 各不同部分与另一部分的合作或者损益关系是这样构造的：它们的联合足以应付任何情况。因此，不可能再找到一种更好的政体了。（VI. 18. 1）

它的有效性源自两个特征：它能够把全共同体联合起来，强化每一个成员的努力和力量，因此，在它选定的工作中，它无可阻挡。如果有任何一个部分开始壮大，超出了合适的力量水平并试图支配其他因素时，它可以自行纠正（VI. 18）。

如波利比乌斯所有的政治分析一样，其中的决定性因素是心理学的，即恐惧。如果出现了来自外部的威胁，那就存在一种

> 共同的恐惧，迫使它们全部达成协议（*sumphronein*），相互合作……以彻底实现既定的公共和私人工程。（VI. 18. 2—3）

44　Von Fritz 1954：155—252.

如果和平与繁荣带来了富足与生活的安逸，使罗马人变得“傲慢和狂妄”，那么政体就会出面补救，通过提供另一个部分来阻止其运行，防止它变成支配性因素，以便“所有因素都保持既定的状态，阻止它们实现(攻击性)本能以及从一开始就为其他部分害怕的威慑”(VI. 18. 5—8)。这样，罗马稳定性的真实基础，是各部分之间的相互依赖。由于对相互依赖的承认，各部分之间必须合作。

由此联合所导致的实际结果是：“没有任何应当完成的事情没有完成，因为所有人都努力制定计划应对挑战；一旦做出决定，执行它的机会从来不会错过，因为所有人都协同工作……以完成工作。”(VI. 18. 2—3)从本质上说，这就是为什么罗马能够“在五十三年中征服了几乎所有有人类居住的世界的原因”(I. 1.5)。

像罗马人所拥有的、自然进化出来的混合政体，是所有政体中最稳定的，但仍要衰落。波利比乌斯比较了罗马和迦太基的政体，因为后者也是自然发展起来的混合政体。在其解释罗马征服地中海世界的主要历史著作中，比较是一个基本因素。罗马的征服，在打败罗马统治世界的竞争者迦太基时已经开始。在他看来，迦太基的混合政体不如罗马的进化得那么完善(VI. 51—56)，此外，它达到其顶峰的时期更早，475 所以，当罗马在第二次布匿战争中面对迦太基时，迦太基的政体已经走上了下坡路(VI. 51)。波利比乌斯利用这种衰落来帮助解释罗马的胜利。而在这样做时，他也暗示了罗马同样会走向衰落的远景。

波利比乌斯利用希腊的理论解释其从古到今的历史。在对罗马政体的起源和繁荣进行创新性分析时，他会对其下一阶段进行推测，利用同样的希腊理论来补充自己的分析。[45]他拥有迦太基的证据来支持他的猜想，但他设想的衰落模式必须符合简明的政体变革范式。与斯巴达相反——她的政体是那种精心设计、一蹴而就被创造出来的，后来经过一次精心策划、同样是一蹴而就的重构，变成了僭主政体——波利比乌斯设想的是一场与其逐渐的、自然的起源相对应的逐渐的、自然的转变。尽管他关于罗马政体起源的具体分析失传了，但我们可以设想，在演变成混合政体的过程中，每一个部分都遵照它自己那种类型的范式化模式。当各个部分都同时在公元前三世纪后期达到高峰时，罗马也就获得了她显著的内部稳定和军事上的不可战胜性。波利比乌斯预计，三个部分也会同时开始衰落。

要描述这种相互联系的衰落的结果，他根据最初的起源模式提出了社会变革的两条新“规律”：

---

45 Hahm 1995：41—45.

(1)只要一个国家达到了绝对安全和永久的繁荣，生活标准就日益奢侈，公民也就日益为官职及其他喜爱之物进行竞争。

(2)只要这个民族认为，他们受到了某些人（少数人）由于贪婪造成的伤害，或者因为那些喜爱官职的其他人（多数人）的吹捧，他们就会从与混合政体中其他因素共享的统治实践中退出，因此把国家作为暴民政体予以重构。[46]

结果取决于多数人和少数人的相互作用。如政体理论范式所规定的，繁荣会把人民（特指少数贵族）变得（像寡头那样）贪婪，竞相炫耀财富（参见 VI. 8. 4—5）。同时，它会让民主的多数变得过于喜爱政治官职——这是暴民统治的特征（参见 VI. 9. 5—6）。对于混合政体来说，这样的联合是致命的。少数人的贪婪自然离间了人民，只要他们得到一个领袖，就会发动革命（参见 VI. 8. 4—9. 1）。由于混合政体已经成为变态的民主，由于产生了那些渴望官职而且通过吹捧大众以获得官职的个人，476 人民就获得了足够多的有野心的领袖，但无论是人民，还是领袖们，都不再拥有导向优良政体的共同的道德价值观。当这些人民（大众）发起暴动反对少数（寡头派）的领袖，而且拒绝服从领袖们时，他们事实上在毁灭混合政体。既然他们本人已经是从民主政治堕落下来的人，重构的国家实际上就是一种暴民政治。

由于波利比乌斯好像神奇地预见到了罗马革命，他一直受到人们的称赞，但那仅是他成就的一部分。他的意义在于，他发现和保持了希腊化时代的希腊理论，并将其创造性地应用到希腊化和罗马历史上。作为一系列有关人类行为半科学的规则，它们已经得到了详尽论证，而且与波利比乌斯的历史因果论相吻合。在希腊史问题上，他的应用相对直白，因为它们本来就是以希腊政体为基础提出来的；但在把它们应用到罗马史上时，就需要波利比乌斯首先编写罗马政体的历史，然后对相关理论进行改造，以利用它们分析一种新的、不熟悉的政体类型。虽然他的分析可能忽略了罗马共和国政治制度的许多方面，但他确实发现了不同社会－经济集团间政治权力平衡的重要性。他承认罗马人是因为痛苦的经历才认识到此种平衡的重要性的，但他也因此强调了罗马人是进行妥协和有效管理的天才（VI. 10. 13—14）。[47]

46　此乃对 VI. 57. 6—9 的意译。

47　Walbank 1972：155—156。详尽的评价见 von Fritz 1954：esp. 306—352。

477

第二十四章　西塞罗

E. M. 阿特金斯

1. 导言

西塞罗或许从他非常推崇的柏拉图的《理想国》中发现，政治制度不可能亘古不变。他的经历强化了他的哲学信念：罗马共和国不大可能经受住反复内战的冲击，而内战正是他成年以后罗马生活的特征。像他的当代人一样，西塞罗更愿意用道德的话语分析历史上的变革。因此，他争辩说，共和国的传统政体，从其内在的本性上说，是已知的最稳定的政体。她软弱的唯一原因，是她的统治阶级腐败了。对近现代历史学家而言，西塞罗的保守主义也许像怀乡病，不切实际。可是，他的《论共和国》立刻被人们热情地接受了，《论义务》成为所有古典著作中最有影响的作品之一。作为政治哲学家，西塞罗的强大在于，他用创造性的、具有持久影响的表达方式，传达了非常丰富的贵族理想。

我已经指出，西塞罗的政治哲学具有创造性。可是，自 19 世纪晚期以来，许多学者一直痴迷于发现其思想派生性的准确路径。人们习惯于认为，作为哲学家的西塞罗所模仿的是一个已经失传的希腊"来源"，他的文本也都被回译成希腊文，以便更多地了解其所谓的作者的思想。西塞罗的论证好像既无原创性，又不合时宜，是不令人惊奇的。可是，来源猎手们的假设、方法及其所得到的结果一直经不起细心的检验。当我们不再忽略西塞罗所用资料的丰富性——通过广泛阅读希腊哲学与历史而获得、他对哲学概念的熟悉（例如，他书信中的玩笑话所展示的）以及他组织思想与论证的突出能力时，这一点尤其明显。西塞罗深入利用过希腊哲学，但无论他借鉴了什么，他都对其进行彻底改造，以使其适合自己的目的。因此，要理解他的政治哲学，我们需要了解他那个时代的具体背景。[1]

1　Boyance 1936，Douglas 1968，Bringmann 1971.

2. 历史背景[2]

478

根据传统，罗马是由罗慕路斯（Romulus）建立的，随后经历了六个国王的统治。这些国王中的最后一位——高傲者塔克文（Tarquinius Superbus）即“傲慢者”——于公元前510年被尤尼乌斯·布鲁图驱逐。国王被称为执政官的一对官员取代，他们的任期被限制为一年。曾经担任国王顾问的议事会变成了元老院。公民团体（由自由成年男性组成）被组织成一系列的人民大会，也具有了有限的政治作用。

充分发展起来的制度包括四类高级官员。两名执政官拥有治权（*imperium*），或者叫行政权力。他们是最高军事指挥官，在元老院中有倡议权，并提出立法建议。他们的助手是副执政官，副执政官的职责包括处理罗马的司法事务以及管理行省。在他们之下是市政官，职责是监督城市管理，以及财务官，负责财政事务。公元前二世纪，这些官职被转化成一个严密的梯级结构即 *cursus honorum*——“荣誉阶梯”。新的规定保存了制度中的竞争因素，同时也防止了杰出的个人过于突然地达到高位，或者过于长久地占据高位。这样，元老院的集体影响得以保持。

统治罗马的主要人物是组成元老院的贵族精英分子。他们的任务是讨论政策，向行政官员提出建议。事实上，他们的决议一般来说是权威性的。到公元前四世纪末，元老院已经由前执政官组成，其核心是一小撮贵族家庭，多年以来，他们支配着各种官职。可是，它不是一个封闭的团体，而且总有新人进入元老院，甚至担任执政官。[3] 他们常常是一些来自罗马以外城市中占领导地位的家族，如西塞罗本人那样。非元老家庭的富有成员逐渐被称为骑士（“骑马者”，单数为 *eques*）。在社会地位上，他们与元老平级，但他们关心的是财产、金融，而不是政治生涯。[4] 因此，我们不可能把罗马的制度整齐地划分成统治者和被统治者、富人和穷人。骑士虽然富有，但几乎没有政治特权或者政治义务。另一方面，通过选举，个别骑士可能进入统治阶级的圈子。

479

人民大会的职责包括通过由官员建议的立法、宣战、听取刑事审判以及选举官员。因此，在理论上，罗马政体中的民主因素并非无足轻重。可是，投票体系使得富人的影响与其人数不成比例，在实践中，只有那些来自社会上层的人才能担任职务。此外，人民向元老院的联合建议发出挑战的事例非常少见。另一方面，元老之间的不

2　标准著述乃 Brunt 1988：ch.1 以及 Crawford 1992，*The Cambridge Ancient History* vol. IX 等.

3　Wiseman 1971，Hopkins 1983：ch.2.

4　Brunt 1988：ch.3.

一致和竞争，有时会让人民有机会就重要问题做出决定。[5] 平民大会[6] 选举十名保民官负责维护普通人民的利益。

最后，宗教是罗马政治生活的一个有机组成部分。因为不利的征兆会被用来取消决议，或者是推迟辩论，所以政治程序要服从宗教的指挥。罗马人相信，城邦的繁荣取决于神灵的善意，因此，忽视宗教义务或者神圣的试验，对政治是有害的。因此，重要的祭司由那些曾经担任重要官职的人出任，而当选这些职位，也被认为是社会声望的表现，这是不奇怪的。

关于政体的结构只谈这么多。共和国时代罗马的政治实际上又是如何运作的？西塞罗本人认为，那些支持元老院集体决定的人是真正的爱国者，他常把这样一些人称为 *boni*，一个具有社会、道德和政治意味的术语，意思是“善人”。其他政治家倾向于支持那些合乎民众口味的措施，更愿意直接通过人民大会进行立法。西塞罗称这些人为“人民派”（*popular*），[7] 而且不信任他们。如果我们认为当时存在两个各自有着自己组织、且有长期政治纲领的党派，那就错了。绝大多数元老院的决定是对当时需要的实用性反应。某一官员一贯地、一致地提出符合人民利益的改革建议的情况，也是极为少见的。在政治决议内容的广泛性上，个人因素占有很大分量。元老们不仅受到建议内容的影响，而且还受到建议者的名气、亲属关系、政治友谊和个人义务的影响。

480 如果说这些因素甚至影响了元老院的辩论，那么进行选举时，它们的影响更大。这是一个讲求户外活动的社会，一个人的成功，取决于他是否出现在公众视野中。胜利的将军们会得到穿过大街举行凯旋式的荣誉。那时，被他们征服的牺牲者会戴着镣铐出现在行列中。贵族家族会举行奢华的葬礼，重要的法庭案件是公开审理的，以便那些强有力的演说家能够得到人民支持。政治家需要在集会的民众面前发表演说，以为他们在元老院中的行动辩护。那些赢得官职的候选人与其说是因为他们的力量，不如说是因为他们利用已经取得的成绩和声望的能力。

因此，在一个本质上是寡头制的政府里，一个有着辉煌个人经历的人有着足够的空间。从公元前二世纪后期起，个人和元老院之间就已经存在摩擦。到西塞罗时代，摩擦已经变得不可容忍。具有讽刺意味的是，西塞罗（笔下）的主人公之一西庇阿，[8]

---

5 Millar 1984, 1986.

6 该会由平民（*plebs*）组成，也就是说，是那些并非最初的贵族家族成员的公民。

7 可是，这个术语难以把握，见 Hellegouarc'h 1963：484—505，518—525，Seager 1972。

8 前后有几个西庇阿，除特别注明外，我所说的西庇阿是西庇阿·埃米利亚努斯·阿非利加努斯（公元前185或184年—前129年），老西庇阿·阿非利加努斯的继孙。

不止一次地利用人民的压力挤压元老院。但对后世的历史学家来说，最极端的人民派政治家的例证，是格拉古兄弟。作为公元前133年的保民官，提比略·格拉古（Tiberius Gracchus）提出了一条法律，限制富人对公有地的占用，以便把公有地解放出来，让贫穷的农民使用。十年后，他的兄弟盖约（Gaius）利用人民大会通过了一系列措施。其中包括经过修改的土地法案。格拉古兄弟把元老院中他们同道的忍耐力拉到了极限，两人都因此暴死。盖约之死树立了一个有重大影响的先例：那个未经审判就处死了盖约追随者的执政官宣称，他拥有由元老院通过的紧急状态法的授权（*senatus consultum ultimum*）。这等于宣布共和国处在极端危急的状态，因此，正常的宪法程序可以被暂时中止。[9]

后人回头看时，把格拉古兄弟作为人民革命性变革的个人预言者。可是，在公元前一世纪的军事和政体倾覆中，存在着渐进性的、非个人的原因。自公元前二世纪中期起，帝国有了巨大增长，为了管理帝国，有必要让个人在远离罗马的地方长期控制精锐的军队。因此，军队逐渐具有了巨大的集体力量，可以创造或者毁灭领袖，要求退役后获得定居的土地。罗马与那些逐渐被吸收到帝国内的被征服者的关系，是另一个紧张的来源。并不令人惊奇的是，帝国已经无法通过位于都城的相对和谐的贵族议事会的辩论来进行有效统治了。 481

公元前一世纪，军事指挥官的权力稳定增长，他们之间的竞争日益激烈。公元前107年首次出任执政官的盖约·马略（Gaius Marius）创造了一个先例：鼓励那些没有财产的人加入军队。贫穷的士兵更加依赖他们的将军，军队和领袖个人更加紧密地联系在一起。无论如何，没有多久，将军们就开始利用他们的权力相互战斗了。军队不得杀死同胞的禁忌，大概由于公元前91—前88年的同盟者战争削弱了。在那场战争中，罗马击败了她的意大利同盟者，但随后授予他们以公民权。接着而来的是十年时断时续的内战，最后以苏拉（Sulla）于公元前81年恢复独裁官制度、无情地对待被打败的敌人告终。从那以后，那些有着杰出才能的人物就引起了元老院合作式政府的担忧。西塞罗的当代人庞培（Pompey）的兴起特别引人注目，因为他在军事上的巨大成功，在几年的时间里，既为他赢得了一系列特殊的指挥权，也让他当选为公元前70年的执政官。而从技术的层面说，他还没有资格充任执政官候选人。此人的经历为他赢得了一支忠诚而又有经验的军队，而且具有依靠武力威胁破坏宪法管理的潜在力量。贵族间的竞争日益变得危险起来。

---

9 Stockton 1971：92—96.

3. 贵族法则[10]

罗马社会的伦理,至少是其道德规范,表明其从公元前三世纪到公元前一世纪之间具有明显的继承性。我们的资料主要来自上层阶级的文献和铭文。(西塞罗本人的大量作品,由于都流传下来了,因此具有不相称的影响。)这些人所用的术语,都是由他们对战争和政治的关注规定的。他们用无可置疑的道德话语来解释政治上的成败。反过来说,他们的道德话语本质上是社会和政治的。

贵族认为,他们的理想是与生俱来的。他们经常诉之于他们称之为“祖宗成例”(*mos maiorum*)的道德与宪法先例。历史和道德所以重要,是因为三个原因。第一,这些人是从其先驱那里,特别是从有关英雄主义的样板故事中学习道德的;第二,在法律上,精英阶层的突出地位很少得到保护,因为它依赖对先例强有力的尊重;第三,声誉和自豪感的中心是家庭而非个人。比较古老的贵族家族强调的是最后一点。那些在公元前三世纪到前二世纪因为自己努力而升到高位的“新人”则坚持:个人美德而不仅仅是家世应当获得光荣。

482

Virtus(美德、德性)是 *vir*(男人)的一种素质,意思是“男子汉气概”。在战争中,她表现得最为明显。该词的复数形式 *virtutes* 可以指具体的英勇行为。但是,在私人和国际问题上,美德也会产生正义和诚实。欺骗和不履行承诺要受到谴责,*fides*,也就是忠诚和信任,是一种杰出的美德。贪婪、腐败和奢侈也是那些具有高尚心灵者批评的靶子,这些人会描绘出一幅怀旧的古代节俭美德景象。罗马道德的这种严格特征,在制度上就表现为监察官的设置。监察官负责监督公民、尤其是元老的道德。对贵族来说,智慧也是必需的,因为在他的事务中,处理政治和处理战争具有同等重要的地位。通过在元老院或者在人民大会上提出有益的、实际的建议,贵族们会赢得声誉,并因此获得权威(*auctoritas*)——保证人们敬畏地听取其讲话的影响。[11]

公共服务是做给公众看的。对一个人的尊严(*dignitas*)或者公众地位来说,军事和政治上的成功有其作用,而且与一个人内在的自我评价相联系。伟大的成就赢得光荣(*gloria*),它既包括同僚的欢呼,也包括人民广泛的欢迎。[12]光荣所以重要,理由之一当然是它的实用价值,因为它保证通过人民选举获得官职,同时得到进入元老

---

10 进一步的讨论见 Knoche 1934, Balsdon 1960, Hellegouarc'h 1963, Earl 1967, Hölkeskamp 1987。

11 Balsdon 1960.

12 Knoche 1934, Sullivan 1941, Long 1995.

院的资格。因此,在这样一种规则中,声望既是目的,又是手段。此外,通过建立依附者和政治朋友网络也可以保证受到欢迎。欲达此目的,既可以通过谨慎使用善意,也可以通过实际的服务,例如从法律上给予支持。要具有影响力即 *gratia*,就必须让人感激。相应地,政治忠诚是完成义务的标准方式,对那些比较贫穷的人来说,尤其如此。贵族的准则是彻头彻尾的竞争。可是,在为共和国服务中,勇气、智慧和虔诚都必须实践。甚至在共和国末期,各方仍都一直把他们的行动表现得像是爱国者,因为从理论上讲,个人和家族的雄心必须有利于更大的整体。因此,在竞争和社会主导的 483 价值观之间存在一种内在的紧张。当公元前一世纪的危机对道德话语构成压力时,这个事实变得非常显眼。

最后,该传统中另一条口号,而且是一个不容易把握的口号,就是自由。对贵族们自身来说,它主要是防止其他人支配他们中的某一成员,那个驱逐了末代国王的尤尼乌斯·布鲁图,是共和派的第一英雄。罗马人民珍视他们自己的自由、他们在法律面前的平等、他们上诉抗拒严重惩罚的权利以及他们的选举权。甚至一个像西塞罗那样本能不相信人民权利的人,也经常诉之于“罗马人民的自由”(参见例如 Cic. *Agr*. II *passim*; *Planc*. 15; *Phil*. VI. 19)。[13]

对此类宣传手段的广泛采用提醒我们,在共和国的精英中间,与生俱来的理想该是多么深入人心。诉之于“祖宗成例”的并不仅仅是那些犯了怀旧病的保守派。当奥古斯都回顾他的一生,宣称他恢复了罗马共和国时,他也是为道德话语所迫。美德、谨慎、尊严、仁慈和自由可以重铸,但不能被抛弃。当然,他们是根据贵族的理想界定的,富于竞争和爱国意识,而且很大程度上是通过他们的文献流传下来的。但是,其中的有些文献是面向社会大众的。精英的法则塑造着更广大的社会的法则。事实上,在许多代人以后,它仍然发挥着影响。

4. 西塞罗的早年生涯[14]

公元前 106 年 1 月 3 日,马尔库斯·图利乌斯·西塞罗出生在罗马东南七十英里的阿皮努姆(Arpinum)城。他的家庭是当地的地主,富有文化教养,但此前缺少在罗马担任公职的经历。他的父亲曾经保证,马尔库斯和他的兄弟昆图斯不会因为缺

---

13 进一步的讨论见 Wirszubski 1950, Brunt 1988: ch.6。

14 关于西塞罗生平的标准著述,有 Shackleton Bailey 1971, Stockton 1971, Rawson 1975, Mitchell 1979、1991。

乏教育而处在不利地位。在当时最优秀的演说家之一 L. 李锡尼乌斯·克拉苏(L. Licinius Crassus,公元前 95 年执政官)的指导下,兄弟俩在罗马学习。后来,马尔库斯先是跟"占卜师"Q. 穆奇乌斯·斯凯沃拉(Q. Mucius Scaevola,公元前 117 年执政官),接着是斯凯沃拉的堂兄弟"大祭司"Q. 穆奇乌斯·斯凯沃拉(公元前 95 年执政官)学习民法。这些人以及他们的朋友鼓励西塞罗在政治中终生采取一种有节制的保守主义态度。[15]

484 西塞罗终生保持着他青年时代就有的对哲学的兴趣。第一次在罗马时,他遇到了斯多葛派的盲人哲学老师狄奥多托斯(Diodotus)以及拉瑞萨的斐洛(Philo of Larissa)。狄奥多托斯后来就住在西塞罗的家里,斐洛当时是柏拉图学园的园长。公元前 79 年至前 77 年,西塞罗访问希腊,以在修辞和哲学上进一步深造。在罗德斯,他聆听了著名斯多葛派哲学家波斯多尼奥斯的讲座;在雅典,他听了学园派哲学家阿斯卡隆的安提奥库斯的讲座(在其晚年所写的一篇以学园为背景的对话的序言中,他多次回忆起后一位。见 *Fin*. V. 1—5)。

此时如果我们详细谈一下当时这个年轻人可以追寻的哲学,也许会有帮助。[16]由柏拉图建立的学园派,在阿凯西劳斯指导下,从公元前三世纪起采取了怀疑主义立场。这一转变的遗产,在西塞罗两位老师之间的争论中仍然存在。斐洛希望保持一种经过修正的怀疑主义观点,而安提奥库斯希望回到他所说的"老学园"的立场上去。实际上他的哲学是柏拉图主义、亚里士多德主义和斯多葛派的混合物,而且他精心地把它们融合起来。在伦理学上,他坚信斯多葛派的美德和逍遥派的看法之间仅是文字上的差别。斯多葛派认为,美德是唯一的善,逍遥派则觉得,美德是最高的善。在罗马,斯多葛派和逍遥派都有杰出的信徒。作为不折不扣的斯多葛派政治家,小加图是一个样板(而且将给后世早期皇帝的批评者提供灵感)。斯多葛派、怀疑论的柏拉图主义或者说是"老学园派",都是可能选择的对象。刚刚恢复的亚里士多德主义还不能成为选择,因为亚里士多德的著作刚刚在雅典被再发现,尚未最后介绍到罗马。还有最后一个选择:追随伊壁鸠鲁,那个抛弃了宗教迷信、主张经验主义和有节制的快乐的学派。西塞罗最亲密的朋友阿提库斯(Atticus),最终还有惊人数量的著名的当代人,都选择了这条道路。

西塞罗本人终生忠诚于柏拉图及其学园的学说。在其早期作品中,在其晚年创

---

15 Mitchell 1979: ch.1.

16 关于西塞罗,见 Douglas 1965, Powell 1995。关于当时的哲学派别,见 Long 1986a, Long and Sedley 1987。

作的哲学作品中，他总是遵循斐洛对柏拉图主义所做的温和怀疑论解释：对一个事情，人们应当听取两造的意见，选择更可行的，但不要那么急于下结论，或者做出肯定的判断。尽管尚无定论，但确有人曾论证：在其中年时期，西塞罗倾向于更加教条化的柏拉图主义。[17]无论如何，他对斯多葛派和逍遥派传统都表现出同情。斯多葛派是因其具有高尚的伦理原则，支持参与政治；逍遥派是因其追随者中有法勒鲁姆的德麦特里乌斯（约公元前350年出生）——少有的集哲学家和政治家于一身的例子。对伊壁鸠鲁主义，尽管有阿提库斯，西塞罗确几乎没有表现出同情。对其享乐主义，西塞罗持严厉批评态度。对于它主张的那种退出政治的倾向，西塞罗认为是不合时宜，是非罗马式的。 485

西塞罗终生保持着对哲学的兴趣，他自己有漂亮的图书馆，还有与其交谈和通信、志同道合的朋友支持着他的兴趣。他的书信，还有他本人告诉我们，甚至他的演说中也"夹杂着"哲学格言（*ND* I. 6），可以证明这一点。[18]可是，注意到他的哲学作品实际是在他退出，至少是对政治生活感到幻灭时写出来的，仍然是重要的。因此，哲学倾向于给那些在共和国中失败的人，而不是给有着立刻行动纲领的人提供补偿。

最初给这个年轻人指出道路的，正是参与政治的主张。是他拥有的才能，而非财富和家世使他为人所知，并获得了有影响力的朋友。他是在苏拉统治时期开始其公职生涯的，通过为阿麦里亚的塞克斯图斯·罗斯奇乌斯（Sextus Roscius of Ameria）辩护，他向独裁者苏拉一个强大的亲信提出了挑战，从而表现出了一定的勇气（如西塞罗本人的许多演说所示，法律案件少有全无政治色彩的）。公元前75年，他爬上了"荣誉阶梯"中的第一档，当选为财务官，任职于西西里。六年后，他恢复和西西里人的联系，而且采取了一种反对罗马行省官员压榨其臣民的立场，由于维列斯（Verres）在该岛的腐朽统治，西塞罗控告了他。

西塞罗稳步地在荣誉阶梯上攀登，最终在法律规定的最低年龄上当选为执政官。对于一个来自家世不显赫的人来说，这是突出的成就。他的第一个行动就是领导击败了重新分配土地的议案。虽然他巧妙地把自己打扮成人民利益的代表，但此举清楚地表明，他反对格拉古传统的改革。西塞罗本人无限自豪地回顾他的执政官任期，当时他挫败了由喀提林（Catiline）领导的阴谋，而此人在当年的选举中，就是被他击败的。[19]他采取了决定性行动，击败了阴谋者。尽管时间短暂，但当元老和骑士们都

---

17 支持这种观点的是 Glucker 1988；反对这种看法的是 Görler 1995。

18 Boyancé 1936.

19 Stockton 1971：ch.4—6.

支持他时，他看到等级合作的政治理想又复活了。[20]可是，他借口有元老院紧急状态法(*senatus consultum ultimum*)，在某些地区处死了几个阴谋者，从而招致了永久的敌视。[21]

486 西塞罗希望他会度过其执政官以后的年代，享受着与其地位相称的声望与权威，并在指导罗马政府中发挥主导作用。但他严重地误算了。随后的十年是由庞培、马尔库斯·克拉苏(Marcus Crassus)和尤利乌斯·恺撒不自在的同盟支配的。另外一个重要的人物是普布利乌斯·克洛狄乌斯(Publius Clodius)，此人是西塞罗的私敌。他出身贵族，但采用了平民派的方法，在政治领域具有重大影响。当克洛狄乌斯威胁要惩治西塞罗公元前63年非法处死阴谋者的非法行动，并迫使西塞罗被流放时，事实证明两人的对立已不可调和。公元前58年西塞罗的被流放以及次年他的地位的恢复，对他的政治立场产生了永久的影响。他对克洛狄乌斯的仇恨难以化解，并因此憎恶那些没有给他以支持的贵族。但他永远感激庞培，因为他认为，正是庞培的提议召回了他。

在这些年里，有许多迹象表明，元老一致的统治注定要灭亡。民众派诸如关于土地改革的立法继续将保守派从改革派中分离出来；公元前59年，作为执政官的恺撒只是失去了耐心，绕过了通常和元老院协商的规定，直接通过人民进行立法。克洛狄乌斯和庞培争相讨好那个政治忠诚很容易发生戏剧性变化的人民大会。人们怀疑，庞培和恺撒都有实行王政的野心，在恺撒行省总督任期延长期间，他控制的军队的威胁隐隐在望。有几次三头的同盟好像已经到了破裂的边缘。公元前56年春天，西塞罗利用其中的一个机会简要阐述了他爱国的保守主义纲领，而且计划反对恺撒关于土地改革的法律。可是，他还没能采取行动，同盟已经复合。西塞罗被迫放弃。更糟糕的是，他还得受命为自己的敌人辩护。事情好像是：共和国的自由性质、自由的元老院辩论、自由的法庭好像已经消失。更重要的是，人民的选举受到了威胁，西塞罗估计，庞培正计划在随后的几年里担任执政官和行省指挥官(*Att*. IV. 8a. 2，公元前56年11月)。军队有组织的介入和暴力的威胁，危及了自由投票体系。与此同时，贿赂正让罗马陷入混乱，导致公元前54年和公元前53年执政官选举的失败(参见 *Q*. *Fr*. II.15. 4；*Att*. IV. 15. 7—8)。

这一时期西塞罗不断变幻的政治态度，既出自恐惧和野心，也出自其原则性。对

---

20 Strasburger 1956.

21 见前文，原书第480页。

于共和国的丧失，他非常伤心。可是，出于实际的原因，他又多次支持，甚至栽培了庞 487 培和恺撒。在理论上，他更倾向于元老贵族，但是，他又憎恶和不信任他们。他时而绝望，时而过于自信。正是在过于自信的时候，他发表了《为塞斯提乌斯辩护》（*pro Sestio*）。正是在这篇演说中，我们能够看到，当西塞罗感到自己一直安全时，他的政治理想是：各个阶级忠诚于国家的人，无论他们是穷人还是富人，是政治家还是商人，都应当联合起来，支持共和国，拒绝叛乱和革命。他典型的做法是：强调所有政治等级间的和谐合作。[22]全体人民应当选举元老，而且有资格进入元老院。元老院的建议应当保卫和指导城邦；官员们应当作为人民的官员，根据他们的权力行事。元老院的职责在于维护自由和人民的福利（*Sest*. 137）。

5. 公元前1世纪50年代的作品

5.1 《论演说家》[23]

在政治受挫的这些年中，西塞罗还从实际政治中挤出时间写作。他最初选择的主题是指导性的，其三卷的《论演说家》写作于公元前55至前54年（*Att*. IV. 13. 2；*Fam*. I. 9. 23），主要讨论的是演说的技巧。可是，他明确的主题不是演说的技艺，而是最优秀的演说家。当然，演说家是一个政治家，他的行动领域是法庭、人民大会和元老院。在该对话的开头，西塞罗宣称，完美的演说家保卫着共和国的安全。实际上，甚至第一批公民社会就是被演说的力量聚集和组织起来的（I. 30—34；参见 *Inv*. I. 2—3；*Sest*. 91）。因此，《论演说家》是为其成熟的政治哲学著作《论共和国》和《论法律》做准备的。

这部作品是西塞罗哲学对话中第一部精心组织叙述的样板。对话的背景是在上一代伟大的演说家之一安东尼（Antonius）位于图斯库鲁姆（Tusculum）的庄园里。第二个居于领袖地位的人物是曾任西塞罗本人老师的L. 李锡尼乌斯·克拉苏。对话发生的时间是公元前91年即德鲁苏斯（Drusus）任保民官时，当时他正试图引入广泛的改革，结果导致了一场政治危机。他得到了克拉苏的支持，但遭到执政官腓力普斯（Philippus）的反对。对话中，腓力普斯被刻画成一个嘲笑元老院适当权威，并应 488

---

22 Strasburger 1956。Lepore 1954 争辩说，西塞罗的观点有显著的发展。

23 《论演说家》的文本：Kumaniecki 1969；文本和注疏：Wilkins 1879—1892；文献和译文：Rackham and Sutton 1942。另见 Michel 1960。

为随后十年罗马的内战和外战负责的人。西塞罗利用一些细节,描述了从西庇阿到西塞罗本人时代的政治与哲学传统。(在第三卷第十三章,对西塞罗和克拉苏进行了明确对比。)尽管其历史的准确性有可疑之处,[24]但这个传统代表着温和的贵族保守主义传统,它关注人民的福利,将希腊人的理论和罗马人实践中的精华融合起来。演说则是为公众服务的工具。

《论演说家》围绕着下述问题的辩论展开:演说家是否需要广泛的学识?克拉苏论证说,最优秀的演说家不仅应当雄辩,而且应当非常熟悉法律、政治哲学、伦理学和心理学,因为他必须抓住案件的细节,提出明智的公共建议,而且知道如何调度他的听众。所以,演说必然不仅仅是修辞学的技术能力问题。安东尼正好相反,报道了他从某一雅典哲学家那里听来的看法,说斯多葛派过去完全拒绝修辞学。学园派曾经认为,在有关问题上,修辞学家不能教给人们任何东西。人们所需要的是由哲学教给他们的天然能力。安东尼本人论证说,克拉苏的全方位教育理想几乎无法达到,一个技巧高妙的演说家在没有专业法律或者哲学知识的情况下,可以依靠雄辩赢得官司。

在辩论的背后,是西塞罗后来不断重复的主题:希腊与罗马之间的对比或者相互补充问题。希腊提供了哲学家,而罗马(至少是最近)提供了演说家。但克拉苏论证说,两者间教育上的分歧是灾难性的,而这种差别源自《高尔吉亚篇》中苏格拉底对雄辩术雄辩的批判。理想的演说家应当把智慧和说服、内容和形式统一起来。如果能够这样做,他也会把理论和实践再度统一起来。事实上,罗马本身已经提供了这种统一的例证,例如作为政治哲学完美来源的《十二铜表法》(I. 193),还有西庇阿那样的人物。西庇阿曾把希腊的学问和杰出的政治与军事生涯集于一身。

演说家的作用体现在三个方面:赢得善意、指导心灵和感动激情。导致哲学家和修辞学家、理想的政治和实践的政治之间出现分歧的,正是第三点。根据哲学家的看法,说服仅仅应当诉之于理性,而不是激情;如苏格拉底论证的,一个了解其主题的人就足够雄辩了(I. 63)。在这个问题上,斯多葛派更加明确:激情本身是愚蠢的一个标志,智者的目标必须仅仅是指导。鲁提利乌斯·鲁弗斯(Rutilius Rufus)将这种理想付诸实践,拒绝使用修辞技巧为自己辩护,结果被流放了(I. 227—230)。安东尼评论说,这种行为更适合于柏拉图幻想出来的城邦,而不是真实的生活(I. 230,参见I. 224;*Att*. II. 1. 8,加图对此行为做了类似的评论)。现实城邦的领袖们需要管理那些不够聪明的公民,所以,演说家的任务就不是单纯地制定政策,还要使工作有

489

---

24 Astin 1967: Appendix.

效。因此，在一个有着民主因素的政体中，无论是在人民大会上，还是在法庭中，演说家必然要说服普通公民。事实上，调度他人意愿的能力（按照设想，是为了善良的意图）是一个自由人的标志，而它的繁荣，是人民自由的标志（I. 30—32）。

演说术是大众让自己接受元老院领导，并把自己的自由委托给元老院照顾的手段（参见 I. 226）。那种主要目的在唤起激情的演说技术越激情四射，就越适合对民众的演说。尽管如此，演说家也必须了解如何感动甚至是元老院的智者。在这里，他通过理解其主题而非听众的心理达到此目的。他必须尊重其他元老获得公正听证的权利（II. 333—340）。在《论共和国》中，对演说技术的这两种运用，在贵族提出建议时的双重角色——作为人民领袖和作为元老同僚——中，在政体中有了自己的地位。

5.2　西塞罗笔下的共和国[25]

西塞罗的姊妹篇《论共和国》和《论法律》的标题显示了他的雄心：为罗马人的政治理论做柏拉图为希腊人已经做过的事情。西塞罗对柏拉图的使用有意具有批判性。[26]一方面，他的《论共和国》大体上又遵循着柏拉图的《理想国》，在有关正义的定义、理性城邦的起源、作为基础的哲学原理、教育、最后是来世的生活等问题上，他的观点都与柏拉图雷同。更重要的是，他采用了来自柏拉图的两个原则：稳定是共和国成功的主要标准；共和国的繁荣有赖于对其领袖们的教育。另外，西塞罗是从经验和具体事实入手讨论同样主题的，眼光总是盯住罗马，因而与柏拉图超时代的理想主义 490 形成鲜明而有意的对比（例如 II. 21—22，II. 52，II. 66）。对话中的主人公如西庇阿、莱利乌斯（Laelius）、菲鲁斯（Philus），都是最伟大的政治家，他们把“源自苏格拉底的外族学问添加到我们本国的、祖先的习惯之中”（III. 5）。正是因为罗马这种杰出的美德，使得她能够用实践智慧来补充希腊人的理论（II. 29—30；参见 III. 4—5）。

《论共和国》的文本历史相当复杂。公元前 51 年，该对话完成后不久，它就出版了（*Att*. V. 12. 2；*Fam*. VIII. 1.4）。来自第六卷的一个情节“西庇阿之梦”一直非常著名。事实上，由于柏拉图主义者马克罗比乌斯（Macrobius，盛期为四世纪晚期

25　关于《论共和国》完整的文本与证据，见 Ziegler 1955，Powell 即将出版的著作。文选和注疏见 Zetzel 1995；文本与译文见 Keyes 1928；文本、法译文和注疏见 Breguet 1980；文本的译文以及注释，见 Sabine and Smith 1929，Rudd 1998。本文引用时的数字据凯斯（Keyes）的文本。

26　进一步的讨论见 Zetzel 1995：3—16。

或者五世纪早期)非常受欢迎的注疏,它成为中世纪人们最熟悉的古典文献之一。[27] 但该书的其余部分,长期以来只是从后来作家的引用中才为学者们所知。直到1819年,文本的残篇才被重新发现,它保存着全书大概三分之一的内容,其中包括前两卷的核心部分和第三卷的几个部分。近人的解释还必须严重依赖后世的引用,尤其是拉克坦提乌斯与奥古斯丁的引用和摘要。可是,我们已经可以肯定地识别出该书内容的结构及其次序了。[28]

西塞罗告诉其兄弟:《论共和国》的主题是"城邦最优良的政制和最优秀的公民"问题(*Q. Fr*. III. 5.1)。大体说来,前三卷讨论的是这些问题中的第一个,末三卷讨论的是第二个。西塞罗也将辩论分成三方,每两卷都有一个单独的前言,涉及一天讨论的内容。第一天分析的是"共和国最理想的条件",其中第一卷讨论民主政治、贵族政治和君主政治三种单纯政制的优劣。西庇阿的结论是:要达到稳定,最好的保证是把三种类型"有节制地"混合起来(I. 45, I. 69)。第二卷是对罗马历史发展的描述,以表现出罗马混合政制样板的特征为基准。如历史实际情况表明的,罗马提供了一个补充理论论证的真实样板(II. 52)。第二天讨论正义和人性,确立共和国得以繁荣的基础和她需要的领袖。第三天完成了有关理想政制的叙述,涉及的问题包括对政治家的教育以及危机时期他的行为如何适当的问题。可能的是,"西庇阿之梦"是该卷的结束。

第一天的中心议题是混合政制,该问题有其希腊思想背景。在柏拉图的《法律篇》中,"雅典人"就论证说,要让一个城邦生存下去,自由和智慧的平衡是必要的(*Leg*. III. 690d—701e)。亚里士多德建议政制中应包含一种以上的特征,例如,缺少财产资格限制的民主制度和寡头制下的选举相结合(*Pol*. IV. 9)。在时代和地点上更接近西塞罗的,是希腊历史学家波利比乌斯——历史人物西庇阿的密友。他的《通史》写于公元前二世纪中叶,其中包括对罗马政府形式的分析以及她的生存能力的证明。波利比乌斯把此点归于权力的分割。例如,执政官在战场上拥有最高权力,元老院控制着财政,而人民的权力包括授予荣誉和给予惩罚。这样,共和国的三个部分相互合作,来自另两个部分的反对,会阻止其中任何一个部分成长得过于强大和过于傲慢,因为每个部分都需要另两个部分的同意才能发挥作用(VI. 11—18)。[29]

有时候,西塞罗也会使用制衡之类的术语(II. 57, 平衡[*compensation*]; II.

27　Lewis 1965.

28　Zetzel 1995: 16—17, Ferrary 1995: 48—51.

29　Von Fritz 1954: ch.8;进一步的讨论见哈姆前文第二十三章第二节。

59，缩小……权力[‘ut……potestas minueretur’]，参见 *Leg*. III. 16)。可是，他喜爱的比喻仍然是“混合”或者“中庸”，与音乐的和弦相类，“在一首歌中，歌人称为谐调的，在城邦中被称为和谐。在任何共和国中，它都是最紧密、最好的安全纽带。”(II. 69；参见 II. 42，II. 65)西塞罗强调的，主要是这样一种方式：混合政制，由于保持了三种单纯政制中的每一种的价值因素，仍然是稳定的。因此，执政官给罗马提供的是王政因素，行使着行政权力(*imperium*)，同时鼓励着大众对她的爱。元老院提供了聪明的贵族议事会，就政策问题提出建议(*consilium*)。人民负责选举官员和通过法律，拥有真正的自由(*libertas*)(参见 I. 55，I. 69，II. 57)。同时，在争论中对各种单纯类型政制批评所揭露出来的弱点得到了弥补。君主制将建议权限制在极少数人中；贵族制剥夺了大多数人的自由；民主政治，尽管民主派事实上希望存在“尊卑等级”，但事实上缺少它(I. 43，I. 53)。

因此，建议权、自由和行政权成为罗马共和政体的关键因素。一个政体的特征由其建议权所处的地位决定，同时也是建议权保持了它。“每一个共和国……必是被某种建议权所统治，因此她能够长久。”(I. 41)对西塞罗来说，政治生活中最重要的因素不是权力，而是权威。[30]西庇阿论证说，贵族议事会比单独的个人更能形成政策，而且比作为整体的人民更加富有智慧(I. 52，II. 15，II. 56—58)。这样的议事会应当 492 选举产生，而当选的合适资格是美德和智慧，不是财富或者出身(参见 I. 51—53)。深深扎根于集体经历中的信任，是人们相信由精英集团提出的政策最为合理的基础。第二卷从历史的角度对此观点加以说明。西庇阿借老加图之口宣称，每一代都会对政制加以独特的完善，谁也无法预见每一必然发生的变化(II. 1—2，II. 37)。(戏剧化的方法本身象征着它的传统来源。)例如，罗慕路斯意识到，一个好的地理位置与一个元老院的重要性，而努马(Numa)培育了和平与宗教。也是在一代人的时间里，最优秀的人相互学习；通过允许和听取真正的、合作性的辩论，提出了明智的政策。这样的观点更符合西塞罗式的学园派哲学，而不是柏拉图本人的认识论。与此相关的是，西塞罗明显意识到，提出有效的建议需要柏拉图明确抛弃的修辞学方面的专业知识(参见 *de Orat*. I. 225—226，III. 129、139)。

政治家必须能够说服民众。支持民主政治的论点强调：自由应当有其实质，例如获得官职、参与司法不应受到财富或者家世的限制(I. 47)。混合政制被视为是中和极端民主制度过头之处的良方(参见 I. 44，I. 66—69)，但是仍然可以论证说，民主

30　参见 Balsdon 1960：43—44。

因素继续保持。例如，西塞罗好像认为，任何公民都有担任政治职务的权利（II. 59：元老院是因为荣誉、不是财富占据突出地位的。参见 *Sest*. 137）。在希腊传统中，选举被视为贵族政治，民主的选举制度是抽签。西塞罗暗示，在罗马，正是选举构成了人民的选择权。《论法律》规定，元老院应当由前行政官员、而不是由监察官选择的成员组成，并且将其描述为一项民主措施，"因为除非经过人民，否则谁也不能达到最高的地位。"（*Leg*. III. 27）《论共和国》对人民的自由相当重视，因为西塞罗乐于承认，如果剥夺了人民的自由，那就有产生不稳定的危险。他还强调说，在保护人民自由方面，保民官具有重要作用，并且认为要规范他们潜在的颠覆权力（II. 57—59；参见 *Leg*. III. 19—26）。可是，重要的是我们要记住，许多富有而且出身高贵的人并非元老，人民的利益因此也不会一致，更不会和那些权利不足者的利益完全一样。

选举提供了一个机制，它能够把人民的自由和少数人的指导结合起来。从讨论一开始，西庇阿就将"共和国的事务"（*res publica*：字面上说是"公共事务"）界定为493 "人民的事务"（*res populi*），即"人民的事务"或者"财产"（I.39）。（在第三卷中，他论证说，政府的腐败形式不是真正的共和国，因为它们根本不配用这一定义，见 III. 43—45。）可是，在极端民主政治中，大众并不一定会服务于政体的真正的善。西庇阿利用把 *res* 比喻成财产的方式解决了这个问题。政府就像一种委托，它是人民自愿委托给官员的，以让他们为了人民的利益来使用权力（I. 51—52，II. 56，参见 III. 45；*Off*. I. 85，I. 124）。第二卷让我们注意到下述事实：甚至罗马的国王都是人民选举产生的（II. 25，31，33，35，37—38，参见 23，43）。混合政制中的民主因素是真实的，因为选举使元老院权威性的商讨和官员的行政权力合法化。[31] 同时，选举也避免了人民直接参政导致管理错误的可能性。

在罗马政体中，行政官员，特别是执政官，成为君主制因素。第一卷以西庇阿的解释结尾。西庇阿称，如果让他在三种政体中选择的话，他会选择君主制。除赢得被统治者的爱戴外（参见 I. 55，II. 23），君主制使得权力的行使更加有效，特别是在诸如战争的危急时期（I. 63）。但另一方面，君主制非常容易腐败，变成僭主政治——所有政体中最恶劣的（I. 65，II. 43）。作为罗马"传统"政体明确的代言人，西庇阿为什么会有条件地支持君主制？作为背景，柏拉图主义者对智者统治的尊敬可能发挥着潜在的作用，同时也是承认，王政时期是罗马政治性过去的一个真实部分。西塞罗也许希望强调的是对某种强大而又受人民拥戴的领导权的需要。他相信，他在其

31　Schofield 1995a；参见 Millar 1984，1986。

执政官任期内提供的，就是这样的领导。另一方面，西庇阿注意到：由于执政官任期只有一年，不具有堕落成僭主政治的危险（参见 II. 43）。因此，罗马能够享受哲学家 - 政治家统治的好处，同时限制了它的风险。[32]

在第二卷的末尾，西庇阿强调，如果缺少正义，和谐混合的政制无法存在。事实上，他坚持认为，没有正义，共和国根本无法管理（II. 70）。菲鲁斯请求对正义问题进行更充分的讨论。在残损的第三卷的末尾，谈话者回到了一个共和国内分配型正义的问题，西庇阿的结论是：三种单纯政体的败坏形式，事实上不是共和国（III. 43—48）。可是，现存第三卷的主要内容讨论的是外部正义问题，即罗马应当如何对待其他国家的问题。对于两种正义间的联系，现存的文本没有说明。 494

接着是第二天的讨论，它以发言者重述卡涅阿德斯的论点开始。公元前 155 年，在著名的雅典使团到达罗马时，卡涅阿德斯连续发表了演说。菲鲁斯扮演恶的支持者，报道了他对正义的攻击；莱利乌斯代表正义做出回答。最能说明问题的叙述保存在拉克坦提乌斯的作品中（*Inst*. V. 14. 3—5, V. 16. 2—13）。菲鲁斯指出，正义既不是"自然的"（斯多葛派的观点），也不是"公民的"（伊壁鸠鲁派的观点）。然后他证明，自然的正义确实是公正，但不合道理（*prudens*，意思是"符合某人的利益"）。斯多葛派宣称，正义是人性中唯一的、不变的和内在的因素。菲鲁斯则从各种文化和各个时代搜罗大量法律制度的证据予以回应。"自然法"被认为是独立于所有这些法律体系的，但实际上所有生物都天然根据自己的利益行事。另一方面，"公民正义"合乎道理，但不公正。伊壁鸠鲁派接受这样的结论：世界上存在着特定的、不同文化的正义，因为他们的正义是由不相互伤害，或者说不被伤害的协议构成的。但他们公开承认的动机是自利，正义只是为了他人的缘故才存在。此外，如果他不用担心随后受到惩罚的话，伊壁鸠鲁派会不公正地行事。接着，菲鲁斯提出一系列例证，意在迫使人们在正义和良好的感觉之间做出选择：如果你打算卖掉一座有碍健康的房子，你会向潜在的买主公开说明它的缺陷吗？

柏拉图曾对公正、不公正的灵魂与城邦进行比较。菲鲁斯论证和莱利乌斯的回应都讨论过个人的和政治的正义。柏拉图笔下的格劳孔已经提出过两种生活——正义的遭受痛苦和不正义的兴旺——之间的选择问题（*Rep*. II. 360e—362c），菲鲁斯则要人们在两个平行的城邦之间选择（III. 27—28）：对莱利乌斯提出的主要挑战，是要证明罗马的帝国主义既是正义的，又是合乎道理的。卡涅阿德斯进行论证的原始

32 Powell 1994：26—27.

语境是非常重要的，因为他是公元前155年出使罗马的使团的成员，而该使团的目的是就罗马强加于雅典的一笔罚款提出申诉，罚款的理由是雅典企图夺取小城奥罗普斯(Oropus)。对雅典来说，扩张其领土是正义的吗？如果不正义的话，那么罗马又怎样证明其帝国主义的合理性？卡涅阿德斯的大师级论证具有严肃的动机：要么雅典和罗马都可以说是公正的，要么两个都不公正，而是将自己的利益置于正义之前。

《论共和国》的叙事语境也是重要的。西庇阿抨击提比略·格拉古的理由，恰恰是说后者的土地改革剥夺了意大利同盟者的权利(参见 Cic. *Agr*. II. 45—46)。在495 第六卷中，西庇阿之梦的故事让我们回忆起罗马忠诚的同盟者玛西尼萨(Masinissa)和反叛的迦太基之间的斗争。有关莱利乌斯观点的资料来自圣奥古斯丁的摘要。有些学者以其中可能由奥古斯丁随意报道的一段(August. *CD* XIX. 21)为根据，将其解释为下面的意思：罗马的臣民自然倾向于不公正地行事，因此，需要智慧的罗马人的统治来挽救他们自己。[33]可是，奥古斯丁的另外两段明显对两种类型的统治进行了区分，一种可以比喻为主人对奴隶的统治，另一种则是父亲式的统治。将军、官员对公民和同盟者的统治，都应当是父亲式的和保护性的(*C. Iul*. IV. 12. 61 = III. 37；*CD* XIV. 23 = III. 37；参见 *Off*. II. 27)。罗马进行帝国性扩张的理由，是她要保卫自己的同盟者(Nonius, p. 498 M = III. 35)。除非罗马同盟者出自自愿而非恐惧服从她，否则共和国不会安全(*Rep*. III. 41)。同盟者需要被统治，不是因为他们残暴或者富于奴性，而是因为他们软弱(暴动的同盟者是例外，不是常态)。因此，它把罗马帝国悄悄地与非希腊人的帝国区别开来。对于这些帝国，亚里士多德已经把它们的统治形容为主人与奴隶的关系(*Pol*. III. 14)。正是罗马对同盟者的仁慈，证明了她持续统治的合理性(参见 *Off*. II. 75，III. 49、87—88)。

《论共和国》后半部的主题是“最优秀的公民”。由于绝大部分相关讨论已经失传，所以注疏家们一直集中讨论政制问题。我们需要记住的是，对西塞罗来说，政治伦理像政治制度一样重要。事实上，后者的维持依赖于前者，因为政治家们是通过聪明的决定和道德榜样两者来维护城邦的。[34]西塞罗所以要写书，本身就是希望影响那些贵族们，因为他们的生活方式(*mores*)和建议权乃罗马稳定所系。用恩尼乌斯(Ennius)的话说：*moribus antiques res stat romana virisque*[35](*Rep*. V. 1 [August. *CD* II. 21])。不幸的是，我们只能通过第五卷管窥其最优秀公民的特征：他的目标

33　Büchner 1984：323—324；参见 Sabine and Smith 1929：218 n.75，Ferrary 1988：370—371。

34　Ferrary 1995.

35　意思是：“古代的风习和人——罗马国家存在的基础。”

是公民的幸福，幸福由财富、光荣和美德组成；通过教育公众舆论，他向公民灌输羞耻感，从而让公民达到幸福；他对赞美，甚至是光荣的关注，将培育他自己的雄心；他必须熟悉至高的正义原则（可以设想，人们将在《论法律》中发现这些原则）。一个可能的复原是让法律专家曼尼利乌斯（Manilius）论证：一个政治家需要有关民法的全部知识；并让西庇阿论证，在实践中熟悉民法就足够了。[36]

对法律的管理被描述成"王政的"。有些学者争辩说，这里提到的共和国的"统治者"或者调停者并不仅仅是一个榜样式的政治家，他还是特殊的、超法律的官职的担任者，西塞罗所设想的，也许是一个庞培那样的人物，甚至就是他本人。事实上，*rector rei publicae* 的意思不过是"政治家"（参见 *de Orat*. I. 211；*Rep*. VI. 13。那里多次提到 *rectores*）。（从第二卷看，西庇阿显然不是要论证一种新的政体，而是传统政体的复兴。）西塞罗（追随柏拉图）的目的不是要讨论城邦的政体，而是其领袖们的教育和伦理。[37]　496

第六卷残存的一小部分表明，西塞罗笔下的人物讨论了公民内部的不和，以及一个人内心相应的不和谐。唯一幸存下来的实质性部分是"西庇阿之梦"。西庇阿报道了一个梦，梦中他遇到了自己以及死去的祖父，即伟大的将军老西庇阿·阿非利加努斯，后者带着他参观了天堂。柏拉图的作品中有一个著名的前例：在《理想国》的末尾，苏格拉底说了个关于厄尔（Er）的故事。厄尔去世后，在看到了为死者灵魂准备的奖赏和惩罚后又复活了。值得注意的是西塞罗作品中的现实主义气味。厄尔的故事是一个传说，西庇阿关于来世生活的叙述则仅是一个梦，而梦中遇到的，又是一个历史人物（Macrobius *Somn*. I. 1. 2—3；Pl. *Rep*. X. 614b—621b）。对来世生活彻底的政治化也很显眼。梦境发生在与罗马同盟者进行讨论之后，其时罗马与迦太基的斗争正处在关键时刻。西庇阿先和这位同盟者，然后又在梦中与其祖父一起讨论了政治。在此过程中，他的祖父对西庇阿预言了他未来的军事和政治生涯。这种天庭式的观察给世俗的雄心定了位：真正的光荣不可能来自如此渺小、如此临时的一个家（VI. 21—25，参见 I. 26）。可是，对忠诚的政治家的奖赏是在天上，因为政治是一种神圣的义务，是神赋予人的义务。如西庇阿对其祖父所说：

阿非利加[努斯]，既然通向天堂入口的道路已经向那些曾为其国家做出贡

36　进一步的讨论见 Sabine and Smith 1929：244 n.2，Büchner 1984：398、401、404—405。

37　有关这场争辩最有代表性的文献是 Reitzenstein 1917 and Heinze 1924。两人观点相反。最近的争论，而且是结论性的争论，见 Powell 1994。

> 献的人打开，虽然我从小便沿着父亲和您的脚印走，也没有辱没你们的荣誉，但由于现在巨大的荣誉已经向我昭示，我要更加努力地去争取。（VI. 26；参见 VI. 13，16）

因此，西塞罗利用柏拉图的灵魂不朽理论，来强化他的爱国主义的理想。[38]

497　在一封致其兄弟昆图斯的信中，西塞罗解释说，他曾经有过把他自己，而不是把西庇阿作为主导角色的想法。如果这样做，那会使他直接触及当时的政治动荡，因此这种可能性对我们很有吸引力（*Q. Fr*. III. 5.1—2，公元前54年10月或者11月）。但他最终保持了原来的模式，而且把时间定在戏剧性的公元前129年。可是，他对政制的分析显示了他对当代罗马的忧虑：元老院对政策的控制应达到什么程度？赋予人民的影响到底应有多大？君主制是解决罗马问题的出路吗？最重要的是，如何恢复如此暴烈和动荡的城邦的稳定？

西塞罗对这类问题的回答，与其在《为塞斯提乌斯辩护》中提出的贵族纲领以及当时书信中所做的暗示十分吻合。简而言之，表现为建议权的元老院的自由辩论和领导权，对于共和国的生活来说是必需的。另一方面，西塞罗对保证人民一定程度的自由也非常关注，而且希望防止暴力和腐败，以使人民的意愿即自由选举有适当的实现机制。可是，就现有的证据而论，他不曾给缓和贫民阶级苦难的实际政策留下任何空间。在这个问题上，他的立场与其政治实践又是一致的。格拉古兄弟那样的人民派政治家的建议被抛弃了，理由是他们的政策仅仅支持社会中的一个集团而不是另一个集团。西塞罗似乎并不愿意考虑这样一种可能性：此类建议也许真的对全体人民有利。

《论共和国》用哲学方式表达了罗马人本能地诉之于祖宗成例的做法。就目前所知，西塞罗的方法是富有创造性的；但他用来论证的是他称为非常传统的政体平衡理论。不过，他的传统主义有自己独特的重点，他的演说中有一个引人注意的短语 *otium cum dignitate*，意思是“体面的和平”。和平属于全体人民，荣誉（体面）属于元老。[39]例如，西塞罗从罗马道德传统中所选择的，不是军事成功的荣耀，而是对明智的政治建议的尊重。进行统治的荣誉所以属于那少数人，不是因为他们是战士，或者是贵族，甚至不是富人，他们所以是“善人”，主要是从哲学上看，他们明智而富有美德。

38　参见 *Sest*. 47—48，*Rab*. *Perd*. 29—30。

39　Wirszubski 1954 对有关的解释有概要的介绍。另见 Balsdon 1960。

《论共和国》借统治阶级腐败问题隐晦地谴责了传统政体的失误。根据优良的柏拉图传统，西塞罗所采取的基本补救方法，不是政体上的，而是道德上的：恢复罗马统治阶级在罗马共和国鼎盛时期想象中具有的爱国和贵族理想。

公元前51年，西塞罗的朋友凯利乌斯（Caelius）报道，《论共和国》得到广泛阅读，而且得到了赞许（*Fam*. VIII. 1. 4）。它的受欢迎也许并不让人吃惊。西塞罗已经利用其哲学素养来识别和解释共和国中那些因素的重要性，而它们正受到当代事件的威胁。 498

5.3　理想共和国的法律[40]

如西塞罗所说，《论法律》的目的是遵循柏拉图的先例，补充《论共和国》的论述，它要揭示的，是与西庇阿“城邦最理想的条件”相适应的法律（*Leg*. I. 15，II. 23，III. 12）。谈话的地点就是西塞罗本人在阿尔皮努姆的家里，谈话的主角有西塞罗本人、他的密友阿提库斯以及作者的兄弟。选择这些人的目的，是要把他自己的圈子和西庇阿的圈子隐晦地融合起来。《论法律》的文本不完整，第一卷描述正义的“来源”，第二卷是理想城邦的宗教法规；第三卷是对官员的规定（Macrobius *Sat*. VI. 4. 8）；后面的几卷也许包含法庭和教育问题（参见 III. 47，III. 29—30）。

学者们已经强调了西塞罗“自然法立法”的斯多葛派起源，事实上也把《论法律》的第一卷作为斯多葛派有关此问题论述的主要资料。但我们应当记住，西塞罗是把他自己看成学园派的，并且认为他的基本原则和斯多葛派、亚里士多德派以及柏拉图派都一致。[41] 西塞罗对这些原则的应用，从现存受斯多葛派影响或者亲自领受过斯多葛派主张的其他文献来看，是不同的。西塞罗对芝诺的“智者的城邦”或者克里西普斯的“世界共同体”并不关心，他关注的是可以应用到一个实际的城邦或者帝国的法律。如在《论共和国》中一样，他把理性与具体现实的融合作为罗马哲学的标志。一方面，自然法（*ius naturae*）是人们使用独立理性发现的，与我们从传统中学习到的罗马法不同（III. 49）。另一方面，罗马历代的政治家把不断积累的经验理智地融合起来，创造出一套很大程度上与自然法一致的法律（II. 23，III. 12）。基于此，这些法律是不应该被取消的。

第一卷的目的是确立自然法的存在。作为正义的美德的源头，自然法又与理性

40　关于《论法律》的文本和译文，见 Keyes 1928；关于其文本、法语译文与注疏，见 De Plinval 1959；对第一卷的注疏，见 Kenter 1972。另请参考 Rawson 1973，Girardet 1983。

41　Ferrary 1995：67—68.

同一。它的论证分成两部分：在第一卷第三十三节，西塞罗结束了他的导言，而导言
499 的目的，是希望人们“更容易地意识到，正义处于自然之中”。关于这一论点，他提出了两个稍有不同的提纲，一个由西塞罗本人在第一卷第十六节预先提出，一个由阿提库斯在第一卷第三十五节做回顾时提出。如果我们把它们理解成对下述三点的概要叙述，也许可以把两个提纲协调起来。

(1)某些礼物和义务(*munera*)是由诸神分配给人类的；

(2)存在一个单一的、共享的原则，使得人类居住在一起(*coniunctio hominum*，I. 16)；(*uanm*… *vivendi*… *rationem*，I. 35)；

(3)他们共享自然友爱以及随之产生的正义团体(*societas*)。

事实上，插入的这段讨论缺乏明晰的结构，虽然其中包含上述三种因素，但并不是按照顺序讨论的。西塞罗一开始就把法律界定为正确的理性，而正确的理性是充分发展的理性，人类出生之时，它就已经本能地存在于人类之中。由于这种理性是人和神共享的，所以他们也分享同一个共同体(I. 18—23)。此外，神灵还赋予人类其他一系列有益的心理、生理和外在的好处，所以，他们与其他动物形成了对比。但在他们相互进行比较时，他们在美德，甚至在恶行方面，几乎不能再像了。这种相似被西塞罗用来证明他们之间的“友谊与联合”，并且成为证明他们“为正义而生”的事实。如果他们不受腐败的影响而成长，也就意味着他们将成为公正的人。作为智者，他们就像热爱自己一样相互热爱(I. 33—34)。

在这一段中，整个思想的逻辑顺序常常是模糊的。可是，构成其观点的主要因子是清楚的。说正义天然存在，即是说如果人类没有被腐蚀，他们就会成为正义之人，也是说他们正义的本性(即他们的正确理性)是同一的。正是这种同一构成了他们共享的生活方式和共同体的基础(其中也包括神灵)。

第一卷第二部分(不幸不够完整)包含着一系列论点，主要针对关于正义的契约起源理论(尽管西塞罗在第一卷第三十九节称，他并不是在与伊壁鸠鲁派争论)。正是本性而不是遭受惩罚的威胁激励着真正的正义。惩罚不可能与成文法律等同，因为通过立法也可以赞同抢劫或者通奸。功利性的考虑也不是真正美德的基础，人们必然是因为它本身的缘故追求它的。一个善人，就像一棵好树一样，并不依赖于唯一的意见；正义，存在着客观的、统一的理由。

500 对于两个部分之间的关系不容易解释。第二部分的目的是考察希腊化各学派中

以更加系统形式存在的、关于正义是根据自然存在的理论(I. 36)。事实上,前半部分好像描述的是自然正义的基础,也就是说,人类的本性。后半部分建议反对下述观点:正义是根据协议而不是自然存在的。想象中存在的对手没有否认正义的存在,毋宁是他们坚持认为,世界上存在多种正义,因为存在着许多根据可以执行的行为法典达成协议的共同体。西塞罗的回答是:事实上只有一种正义,即自然的正义存在。

拉克坦提乌斯保存了来自《论共和国》关于"真正的法律"的扩写。它强调真正的法律的普适性、不可变易性以及对成文法典的独立性(*Inst*. VI. 8. 6—9 = *Rep*. III. 33)。一个吸引人的看法是:把它和现存法律应当服从的自然道德法典等同起来(后世政治理论熟悉的关于"自然法"的一个义项)。但是,在《论法律》中,是人类和神的理性,而不是行为法典被称为法律,"因为(法律)是自然的一种力量,它是智者的心灵和理性,是正义和非正义的尺度。"(I. 19)现实存在的法律是智者的训导。作为领袖的智者的职能,如《论共和国》所描述的,是进行教育和立法。我们可以设想,他所制定的法律,与《论法律》的第二卷和第三卷一致。因此,在这几卷中出现的具体立法必然和自然法的规定一致。[42]

但是,对自然法和第二卷、第三卷具体立法之间关系的这种解释,不是没有问题的(在后来的一部著作中,在自然法和人定法之间,他提出另一种关系。见《论义务》,III. 69)。西塞罗本人,如其在《论法律》的序言中所强调的,出生在罗马之外。他曾经作为行政人员在西西里服务,管理过西利西亚行省。他广泛阅读过希腊文学和历史著作,认识到当时存在一种可疑的、强调法律和风俗文化差异性的倾向。此外,他后来还论证说,人为约定本身值得人们尊重,蔑视它们是缺少羞耻感的表现(*Off*. I. 148)。如果将传统罗马法,尽管有那么一两处小的调整,普世而永久地应用,他真的能坚持它们吗?看起来好像他是坚持了。我们不能低估他的爱国主义的理论力量,而这种理论又得到下述认识论假设的支持:理性和累积的经验应当得出相同的结论。

与此相关的问题涉及随时代变化的方面。真正的法律,像理想城邦一样,应当是永远存在的。可是,尽管有限,但西塞罗还是给新立法留下了空间(在这里,否决权的使用是鼓励谨慎,III. 42—43)。西塞罗认为,当立法随环境的变化进行调整时,它并非健康的发展,只有当立法更接近完善的自然法时,它才是健康的。但是,出现危机时,他显然也允许官员们超越明确规定的法律,"人民的安全是他们最高的准则"(III. 8)。最后,法律的目的是共和国的存在,共和国应当是永恒存在的。聪明的政

42　Girardet 1983：97—105，Ferrary 1995：68—70.

治家会服从正确的理性，也就是真正的正义。那么，他们能够与通常情况下有效的法律所做出的正当决定冲突吗？西塞罗曾经证明他本人反对喀提林的措施虽然违宪，但是正当的。后来他还支持过反对安东尼的超出法律权限之外的动议（见下文，原书第513页）。这些事实说明，他认为官员们可以与现存法律冲突。但是，如果自然法的具体措施可以在危机时期被废止，那么为什么它们不能适应历史上不那么剧烈变动的环境呢？宣称古典罗马法律具有普遍适用性的论点，最终即使用西塞罗本人的话来说，也难以令人信服。

最后，第二卷和第三卷中所说的实际存在的法律是什么？[43]第二卷关于宗教的规定，证明宗教是罗马政治生活中一个有机的、实用的组成部分。它基于誓言、论证和良好的行为（II. 16）。西塞罗特别为预兆的真实性辩护。预兆既可以用来取消法律，也可以用来延缓人民大会的事务。第三卷有关保民官的讨论值得我们特别注意。昆图斯争辩说，保民官是罗马不断爆发骚乱的根源；马尔库斯答称，保民官缓和着人民潜在的暴力，以一种相对无害的方式满足了他们对自由的虚假期望。昆图斯仍未被说服（III. 16—17，19—27）。同样值得注意的是，元老院被作为其余所有公民美德方面的典范，这一点让我们想起《论共和国》第五卷的主题。关于监察官的详细规定——有关讨论已经失传——可能支持这种设想。像宗教一样，道德最后也是被用来维护共和国的。

公元前46年4月，西塞罗写信给瓦罗（Varro），声称一个人即使不能在人民大会和元老院中为共和国服务，那么他至少可以通过有关风俗和法律方面的写作来做到这一点（*Fam*. IX. 2. 5）。此时他也许是希望返回，以完成《论法律》的写作。但是，在其公元前44年写的《论占卜》的序言中，他回顾性地列举了他哲学作品的目录，502 但没有提到《论法律》。西塞罗也许是意识到了本书的概念及其实行方面的这些缺陷，而有关实行的问题一直困扰着近代的注疏家。也许他是因其他原因而对它不满意。无论如何，它很可能是西塞罗生前没有发表的那部作品。

6. 内战及其后果

诗人卢坎（Lucan）写道："恺撒不能容忍有人地位比他高，庞培则不能接受一个地位平等的人。"因为诗是在一个世纪后写的，诗人有事后诸葛亮的方便（*Bellum Ci-*

---

43 进一步的讨论见 Keyes 1921，Rawson 1973：342—354。

vile I. 125—126）。两人之间的同盟，因公元前 53 年克拉苏的死亡，不可能再维持了。他们面对面的直接冲突，仅仅是时间问题。最后，危机于公元前 49 年初来临。直接的导火线是恺撒是否应当放弃兵权。利用手中的军队，此前他一直合法地统治着高卢，而他的安全也有赖于此。元老院支持了庞培，坚持要恺撒交出兵权。恺撒则渡过卢比孔河，向罗马进军。内战开始。

西塞罗看出了战争的愚蠢，并且尽可能进行调解。他最终加入庞培阵营，但没有积极履行义务。公元前 48 年庞培战败和死亡后，他回到意大利，成为接受恺撒大度赦免的众多人物之一。加图以他惯有的决心继续战斗，在乌提卡（Utica）战败后伏剑自杀，不愿接受恺撒的仁慈。

这一时期西塞罗的书信，尤其是那些致阿提库斯的书信，让我们有机会观察他如何利用道德观点为其紧迫的实际决定论证。西塞罗显然认为，他自己做出了一个富有哲学方式的选择，因为他既用希腊语、也用拉丁语为自己做了如下论证："一个人应当不惜采取任何手段，即使他的城邦因此受到威胁，去推翻暴政吗？""当他的国家处在暴政之下时，一个政治家是应当过着安静的退休生活，还是为了自由的缘故，甘冒一切风险？"（*Att*. IX. 4. 2）

西塞罗最终选择了实际的做法，可是，他用其一贯的道德话语描述了各种可能性。[44]和平比哪怕是正义的内战也要好（*Att*. VII. 14. 3）。但是，当和平不可能时，他必须考虑他对国家、家庭和朋友的职责。如果他把家庭放在第一位，那么就会保持中立。但是他不能。最后，他也无法说服他本人相信：中立乃是为共和国服务的最佳方式。尽管人们可以论证，任何一方都未把国家的真实利益放在心中。对友谊的考　503
虑（*amicitia*）让他倒向庞培。对于庞培，西塞罗有强烈的忠诚义务，因为西塞罗认为，正是通过庞培，他才被从流放中召回。更重要的是，他至少有可能希望：庞培的本意是要恢复共和国而不是他本人的暴政，因为庞培得到了善人（*boni*）的支持。更深一层的考虑是：在他自己的生涯中，西塞罗为自己确定的标准是：他比较适合这个角色，而非另一个角色（*Att*. IX. 11a. 1—2。在《论义务》中，这一思想得到更充分的理论阐述，见下文，原书第 513 页）。

甚至在得到赦免后，西塞罗在回顾他本人及其他人的行为时，观点仍不固定。苏尔皮基乌斯（Sulpicius）避居萨摩斯，至少是安全的。但加图的抵抗更加光荣（*Att*. XI. 7. 4）。如果庞培派真的在非洲取得胜利，那他会有危险，但对于"所有的人"，那

44　Brunt 1986.

都是好事(*Att*. XI. 21. 3)。可是,比较好的情况是:承认失败至少使得某些共和派幸存下来(*Fam*. XV. 15. 1)。他本人所采取的中间路线,比那些仍然留下来的人“更加耻辱”,但比那些没有返回的人“更加合理”(*Fam*. IX. 5. 2)。不断的自我证明表明了西塞罗的不自在感。

义务(*officium*)、共和国(*res publica*)、尊严(*dignitas*)、友谊(*amicitia*)、光荣(*gloria*),所有这些西塞罗用来和他自己及其朋友辩论的概念,是道德和政治哲学的组成部分。不久,他就把它们组成了更加系统、更加一贯的结构。

和平恢复了,但自由的共和国没有(在保守派的眼里如此)恢复。尤利乌斯·恺撒已经变成独裁者。公元前46年,该官职的任期被延长到十年。西塞罗唯一介入公共生活的表现,是他为恺撒以前的反对者请求仁慈的演说,而仁慈是适合于君主、而非元老领袖或平等者的美德。对于政治争论,此时不可能有自由和严肃的讨论。这一次,西塞罗又转向研究,把它作为一种消磨时间,并且为共和国的丧失安慰自己的一种有益的方式。(更多的安慰很快就成为必须了。公元前45年2月,他深爱的女儿图利娅在生下儿子不久就去世了。)

7. 为罗马人创造的哲学

7.1　哲学百科全书

西塞罗的主要计划,是为他的罗马听众提供一部用拉丁语写的百科全书。他所写的对话,使他可以为不同学派的、他希望代表的观点提出论证。(他的哲学灵感来自柏拉图,更具体地说是来自学园派“正反论证”一个观点的实践,但对一个演说家和律师来说,这种风格也是自然的。)西塞罗并不把哲学看作一个简单的对公共服务的逃避(事实上,他对人们就此进行的批评很敏感)。在其各种作品的序言中,他一直坚持说,他的写作是帮助共和国的一种不同方式。他早期的哲学作品具有明显的政治借鉴性质。西塞罗已经表示,他会返回到政治哲学的创作上来(*Fam*. IX. 2. 5,致瓦罗)。他没有马上这样做,因为那不是一个安全的事业。相反,在哲学作品中,他利用拉丁语文献以及有教养的公民(*Acad*. I. 11)来装饰罗马,使罗马在这个领域可以与希腊竞争(例如 *ND* I. 7—8;*Fin*. I. 10)。

公元前46年4月至公元前44年3月,西塞罗连续写出了有关演说术、哲学的重要性、认识论、伦理学和神学的作品,只是偶然触及政治问题。我们发现,3月15日

之后，西塞罗很快就利用他给《论占卜》第二卷写序言的机会，叙述了他最近的哲学创作，而且几乎是完整地加以列举。恺撒最近的遇刺使事情停顿了下来，也让西塞罗对其作品的态度开始发生转变。既然他再度成为国事顾问，哲学就只好屈居第二位了。更重要的是，他证明其写作正当性的理由也具有了更精细的政治色彩：拉丁哲学不仅装饰着罗马，它还可以教育一个道德崩溃的社会中的年轻人（*Div*. II. 4）。从此时起，西塞罗哲学作品的内容也更具政治性，恺撒的死已经把他的笔解放了。[45]

《论友谊》（*De amicitia*）处理的是具有重要政治意义的问题。[46]由于政治友谊的关系，元老们的生涯已经成形，而内战中与独裁者的联系具有重要的暗示意义。恺撒死后，其支持者对其目标的忠诚，是通过回忆他的友谊来支撑的（关于这方面一个令人感动的例证，见马提乌斯[Matius]给西塞罗的回信，见 *Fam*. XI. 27, 28）。《论友谊》是献给西塞罗的朋友阿提库斯的，而此人以拒绝参与公共生活知名。可是，它的主要发言人是莱利乌斯，对话的戏剧性时刻是在他的朋友西庇阿不明不白的死亡之后不久，因此把本书和《论共和国》联系了起来。《论友谊》的一个重要部分（*Amic*. 35—44）争辩说，人们绝不能因为友谊被拉入反对共和国的暴力活动中。在这个语境中对提比略·格拉古（指责他图谋建立君主制）及其忠诚的兄弟盖约的批评，是抨击恺撒及其实际继承者安东尼的，只是披上了一层薄薄的面纱（*Amic*. 41）。但是，值得注意的是，西塞罗笔下的莱利乌斯很重视对朋友的忠诚，即使朋友在美德上有缺陷（*Amic*. 61）。 505

公元前 44 年夏，西塞罗写了一部《论光荣》的书。该书如今已经失传，我们只能依靠对《论义务》（详见下文）中有关光荣内容的充分讨论猜测其内容。但其语气无疑具有政治性，而且西塞罗对正式发表该书有些迟疑（*Att*. XVI. 2. 6; *Att*. XVI. 3. 1）。[47]可以设想，它暗中对准的目标是恺撒的支持者。对于恺撒死后的声望，西塞罗无疑会将其描述成“虚假的光荣”。在这一时期，西塞罗还计划写一篇关于恺撒被谋杀的对话，他只是很谨慎地和自己亲密的朋友提过此事（*Fam*. XII. 16. 4; *Att*. XV. 3. 2; *Att*. XV. 4. 3; *Att*. XV. 27. 2）。最后提到这件事情（*Att*. XV. 13. 3, 10 月 25 日）暗示，当时已经勿需保密。到那时，西塞罗已经开始返回到公开的政治辩论中，同时他也开始了《论义务》的写作。

---

45 Bringmann 1971：182—195.

46 Brunt 1965.

47 Bringmann 1971：199.

7.2 政治家的职责[48]

《论义务》是西塞罗哲学作品中最具政治色彩的作品。到公元前44年12月，他已经完成其写作，当时他开始再度卷入公共生活（*Att*. XV. 13a. 2；*Att*. XVI. 11. 4；*Att*. XVI. 14. 3）。9月1日，他发表《第一篇反腓力辞》，得罪了安东尼；《第二篇反腓力辞》正在私下流传，其中他毫不留情地攻击了安东尼。到次年1月，他返回元老院和广场，利用一系列演说煽起对安东尼的反对。这些演说构成了现存的《反腓力辞》。

在这么一个个人和政治危机时期，《论义务》谈到了他关注的许多问题：具有个人野心以及强有力的个人对社会的威胁；为公众服务的义务及其与哲学化退隐生活吸引力的比较；公共友善的适当使用等。总之，该书的论证是：共和国的繁荣，依赖其居于领导地位的公民的美德。与此相应，他用一种彻底政治化的方式界定这些美德。

为什么取名《论义务》？在写作 *to kathekon*（《论恰当的行为》可能是最合适的英译）时，西塞罗遵循着希腊的斯多葛派传统。但是，在使用 *officium*（而且是有意识地使用复数形式，见 *Att*. XVI. 11. 4），他给其讨论设定了彻底的罗马情调。与 506 *kathekon* 不同，*officium* 与这样一个角色或者关系有联系：人们可以把 *officium* 作为执政官来谈论，也可以认为是谈论一个朋友。此外，一个公职人员需要友善（最有效的译文是"义务"）。在构成了罗马社会的那个完整的人际和制度关系网络中，这个词意味着符合道德的生活。由于把 *officia* 作为一种具体美德来讨论，西塞罗扩展了它的一般意义，而且通过把美德型义务作为偿付社会，特别是共和国的社会义务，他给这个观念提供了具体内容。

与公元前46—前44年间的哲学著作不同的是，《论义务》不是一篇对话。从形式上看，它是一封书信，信中对正在雅典学习的儿子马尔库斯提出了劝告。全书共三卷。在第一卷中，西塞罗提出的问题是：荣誉（*honestas*）在于什么？他的回答是对四种主要美德的描述。在第二卷中，他进一步追问：什么是有用（*utile*）？第三卷是对一系列个案进行讨论和解答，其中荣誉和有用乍一看好像相互冲突。

本书的大体结构遵循着公元前二世纪斯多葛派的领袖帕奈提奥斯关于恰当行为的著作。老普林尼（*Nat*. 序言，22）曾把两者间的关系比喻成西塞罗的《论共和国》

---

48 关于《论义务》的文本，见 Winterbottom 1994；关于文本和注疏，见 Holden 1854；关于文本和译文，见 Miller 1913；关于译文和注疏，见 Attkins and Griffin 1991。

和柏拉图的《理想国》。许多学者持有(或者认为如此)下述观点:西塞罗对帕奈提奥斯失传作品的依赖还要严重得多。可是,对西塞罗声称他得益于帕奈提奥斯的段落的深入考察,并不支持这种解释。西塞罗的本意不是要对帕奈提奥斯进行解说(*non interpretatus*,II. 60,参见 I. 6)。事实上,他具体批评,甚至修正了他的著作的结构以及细节(例如 I. 10,III. 7)。[50]值得注意的是,作为一个忠诚的学园派,西塞罗提到柏拉图的次数,大体上和提到帕奈提奥斯的次数相等。同时,在整个《论义务》中,西塞罗怀疑论的学园派哲学也让他可以自由采用本质上属于斯多葛派的观点。

具体说来,斯多葛主义在一个非常重要的方面支撑着该部作品。在第一卷第六节,西塞罗告诉我们,有关义务的建议,只能由那些相信为荣誉而追求荣誉的人提出。斯多葛派无可置疑地指出,除荣誉外,别无所善。学园派与逍遥派的观点多少更多点伸缩性:荣誉是最高的善,但其他事物对幸福也能够有小的贡献。西塞罗把第一个观点融合到第二个观点中,用斯多葛派的精神,对老学园的观点进行了有效阐释(III. 11)。因此,他的结论是:除非它有益,否则没有任何东西是荣誉的;除非它是荣誉的,否则它就是无益的。对于整部作品的论证来说,这个结论是基础,而且经常以它为参照。 507

由于荣誉的行为总是有益的,因此也就总是有用的,反之亦然,所以,第一卷和第二卷在内容上肯定有着紧密联系。对下面的两个问题:"这个行为到底有多荣誉?"以及"这个行为到底有多大用处?"其答案应当总是一致的。可是,西塞罗需要通过不同途径得到答案。以慷慨为例:超出某人能力的施予,因为下述两个理由,说明它并非真正的美德:第一,人们首先应当关心的是他的家庭和近亲,对他们来说,这样做不公正;第二,"慷慨的"施予者通常贪求其他物品,以便其施予可以继续(I. 44)。但是,过度的施予(在政治上)有用吗? 西塞罗的答案是否定的,因为由此产生的贪婪导致抢夺,从而毁灭了善意。而在获得光荣的好处时,善意是需要的(II. 54)。

可是,如果所有的,而且只有荣誉的行为是有用的,那么第三卷的意图是什么? 荣誉的和有用的行为过程为什么会冲突呢? 西塞罗的回答是:事实上它们不可能发生冲突,但表面上它们常如此。第三卷提出一系列该理论难以应用的个案,其原因也许在于:他所提议的行为过程是否荣誉,他并不真正清楚。例如,西塞罗让斯多葛派

49　经典型的解释是 Pohlenz 1934。

50　Atkins 1989: ch. 1, 20—26.

的狄奥根尼和安提派特举行了一次辩论，辩论的主题是：在饥荒时期，谷物商人是否应当吐露市场的真实情况（III. 50—53）。[51]从选择来说，明显不名誉的行为可能出现，而且好像错误地让人认为它有用。比如说，由于财富表面的好处，人们变得健忘，可能受到引诱，忽视了"除非它是荣誉的，否则就是无用的"这样一个基本真理。在这类个案中，西塞罗的反应是重复前述假设（例如 III. 81）。通过此类例证进行论证的功能是治疗。

荣誉行为的具体内容，完全是由我们的社会义务决定的。被西塞罗描述为"美德之女王"的正义，来自我们结成团体的自然欲望，特别是和我们的孩子、配偶和朋友结成团体（I. 11—12）。在第三卷第二十一节，确定了在判断表面冲突的个案时应当遵循的"程序规则"：

508

> 一个人从另一人那里拿走某种物品，以不利于他人为代价来增加自己的利益，是比死亡、贫穷、痛苦以及可能发生在他身上，或者是外在的所有物上的任何其他事物，都更加违反自然。

原因在于偷窃和暴力毁灭了人类的自然友谊。事实上，第三卷的每一个案，都是参照正义的某个方面决定的，而正义被理解成维护社会的义务。

在我们处理与所有其他人的关系时，应用的是"程序规则"。从理论上说，"自然规定一个人应当考虑另一人的利益，无论对方是谁，理由是：他是一个人。"（*Off*. III. 27）可是，我们的义务是根据我们与他人的关系划分成等级的。我们对家庭的义务比对陌生人更重。《论义务》的伦理学主要关注的，是共和国的社会，"父母应亲爱，孩子、亲戚和熟人应亲爱，但只有我们的国家能够包容我们所有的爱。"（I. 57）《论义务》很少提到对陌生人的义务，即使提到，它们也微不足道（例如第一卷第五十一节所说的给人指路）或者是消极的（例如应当禁止对敌人和对手采取极其残忍的做法，或者从城邦中放逐外国人等，见 *Off*. III. 46—47）。相反，对公共服务伦理即履行对共和国义务的详尽描述，构成了该书的主要内容。

共和国的繁荣是《论义务》主要的道德目标，对美德的分析就是围绕它进行的。这使得西塞罗给所有政治问题中最重要的一个——行刺恺撒是正当的吗——提供了答案。"程序规则"禁止针对社会成员的暴力或者偷窃，因为他们相当于身体的四肢

51　Annas 1989，Schofield 1999a：ch.9.

(III. 32)。可是,“在我们和暴君之间,不可能存在友谊。”(III. 22)因为暴君就像已经失去生命的肢体,威胁着身体的其余部分,因此必须切除。要消灭他们,单独来看不可接受,但它是荣誉的,甚至是必须的。正是基于同样的考虑,一般情况下禁止伤害公民同胞,因为作为一个整体的社会是健康的。

正义是一种直接产生于社会性的美德。但是,其他美德也间接受到它的影响。在第一卷的末尾,西塞罗对不同美德进行了相互比较。他的结论是:正义的义务更应当顺从自然而不是智慧,因为谁也不会选择一个完全孤独的学者生活(I. 158)。因此,正义的美德应当修正哲学家的本能冲动。(这种估价得到了一系列专门讨论美德的段落数量的证实,讨论智慧的有两段,而讨论正义、宽容的社会美德的有二十一段。)他再度声明,缺少正义的精神上的伟大,不是真正的美德。事实上,它导向的是促使社会毁灭的暴力。

509

关于正义的一般概念被进一步划分为正义和宽容,后者在希腊哲学中不曾有过先例。[52]乍一看这让人吃惊,公正的正义美德和那种高度片面的宽容和善意有什么关系?答案在于西塞罗分析方法的社会与功能性质。这两种美德都被描述成“人类的相互友谊(*societas*)和共同生活(*communitas*)得以被糅合在一起的理性”(I. 20)。正义和宽容一起构成了社会的纽带。对西塞罗来说,它们是同一问题的两个方面。

西塞罗对正义的详尽分析,通过其社会功能也得到了说明。在第一卷第二十三节中,他区分了两种不同类型的非正义:一种是主动伤害他人,一种是未能阻止对他人的伤害。在第一卷第三十一节,他描述了正义的两个“基础”:不伤害他人和为共同的善服务。这样,不正义具有被动和主动两种形式:忽视对他人的保护,或者抛弃自己的职责(I. 28)。西塞罗列举的不正义行为中,包括懒惰、对应做的事情三心二意、沉溺于哲学和不愿树敌。这不是抽象的理论化,在西塞罗生活的社会中,政治生活依赖富人志愿者,因为雄心、天生的自豪感以及公共精神不同程度的混合,他们参与了政治。

忠诚、信任或者忠实的美德,也同样被作为正义的基础。相互信任是公民社会的黏合剂,是相互交换友爱和义务形成联系的必要条件(I. 22, 参见 II. 84);对于那些担任公职的公民来说,忠诚也是必须的美德,因为他们需要公正和有效的管理。在罗马的道德历史中,忠诚一直有着重要地位,努马就将一座神庙献给了忠诚女神。理想

52　Atkins 1990: 263—267.

的标准是由雷古鲁斯(Regulus)树立的,他以自己被折磨至死履行了对敌人的诺言。西塞罗考察了各种因为自己的利益,或者因为试验据称无效时可能破坏誓言的情况。"雷古鲁斯"诉之于美德的三重性来证明他对誓言的忠诚,它们是爱国主义、战争中的勇气和正义。冗长的讨论(III. 99—111)既提出了道德上的重大问题,也将《论义务》中的几个伦理学主题组合成一个整体。[53]

西塞罗关于正义的论述的最后一个功能,是为私有财产提供绝不妥协的辩护,这 510 同样与他长期以来反对人民派政治措施的立场相一致。在第一卷第二十节,他论证道:"为了公共利益使用公共所有,为了个人利益使用个人所有。"接着,他列举了各种土地私有类型的起源。在第二卷第八十四节,他反对取消债务,所用的语言来自他对正义更广泛的分析,"因为除了忠诚,没有什么能够更有力地把共和国联合在一起;除非偿付债务得到执行,否则忠诚不可能存在。"在这里,他利用了忠诚一词的双重含义:既指相互信任,亦指维持社会纽带所必需的财务信用。在第二卷第七十三节,他提出了类似的强力结论:重新分配土地应当受到谴责,因为城邦本就是为保护财产而创立的。

《论义务》对处在共和国领土之外一个领域中的正义——战争中的正义——提供了充分和正式的叙述。[54]在宣战和授权士兵进行战斗的问题上,必须遵守合法程序(I. 36—37)。战争的目的是公正的和平,必须提供具体合理的证据(I. 36),防御性战争的合法性不言自明。可是,帝国的光荣也是一个可以接受的动机(I. 38)。在指挥战争中,必须保证公正,特别是必须遵守对敌人的许诺(I. 39—40, III. 99—115:雷古鲁斯的例子)。失败者必须得到慷慨的对待,事实上,许多罗马以前的敌人如今都成了她的公民(I. 35)。像在他的其他作品如《论共和国》第三卷中一样,罗马对同盟者的处置在这里被理想化了。她的仁慈已经使得她成为其他民族的天堂,并且为她赢得了巨大的赞誉(II. 26)。西塞罗偶尔也会更现实地承认帝国统治中的经济动机(II. 85)。对罗马军事光荣的理想化并没有完全停止,但西塞罗至少对其执行提出了某些伦理上的限制。

宽容首先是作为社会美德的一部分在第一卷中进行过讨论,然后在第二卷中作为权力和影响"有效"目的的方式之一得到讨论。(事实上,这是一个如此重要的方式,以至于它占了该卷三分之一的篇幅。)在这里,西塞罗的政治和社会关怀决定了对

53　Gill 1988.

54　进一步的讨论见 Barnes 1986。

它的讨论。富于美德的施予者首先必须避免任何实际或者潜在的不正义。西塞罗把苏拉和尤利乌斯·恺撒作为当代残暴行为的例证，因为他们为获得政治上的欢迎，对牺牲者的土地进行了重新分配。（在第二卷第七十八至七十九节中，他解释了此类行为事实上不能产生预期结果的原因。）其次，人们应当根据接受者的“价值”（尊严）施予。西塞罗这里对相互服务伦理做了详尽说明：人们应当考虑的不仅是此人的一般性格，而且还有他对自己的态度以及以前提供的服务。 511

第二卷对同样的标准提供了一个实用主义的证明。在那里，政治参照变得甚至更加明显。为获得政治声望而过多的耗费遭到批评（II. 56—60）；与此同时，土地立法和取消债务被作为不公正以及不适当的大方的例证对待。作为一种方法，西塞罗坚决认为，个人服务优于金钱类礼物。这里明显是把他自己作为参照的，因为出生在一个不那么知名的家庭，他用自己的才能在法庭中为他人服务，从而为自己赢得了名声和朋友（参见 II. 67）。

对西塞罗来说，勇气或者精神伟大的美德提出了一个需要慎重考虑的问题。具有伟大精神的人会表现出伟大的行为（I. 66）。因此，军事上的勇敢提供了通向光荣的一般道路，而在罗马精英的道德传统中，光荣受到极大的尊崇。可是，自柏拉图以来，希腊哲学家就警告说，*doxa*（在希腊语中包含“光荣”和“意见”两种意思）是毫无价值和不可靠的。更重要的是，西塞罗从自己的经历中已经知道，在个人化的军队支持下，能干而有野心的个人能够利用其勇气消灭罗马的政治和平与稳定。西塞罗的分析必然会提供一个模棱两可的遗产。

伟大的精神体现在两件事情上，一件是

> 鄙视身外之物，相信一个人不应当崇拜、选择、追求除荣誉和体面之外的任何事物，不应当屈服于任何人，也不应屈从于精神的骚动，或者是幸运的驱使。

另一件是从事伟大而有益的行为（I. 66—67）。西塞罗服膺于当时流行的关于在行动中表现勇敢的观点（特别是在军事和爱国方面），并提供了一个哲学心理学的论述。一个精神不会受到诸如恐惧、贪婪、追求光荣等激情左右的人，会勇敢地面对逆境和诱惑。对他来说，唯一的目标是那些荣誉之事。因此，西塞罗能够论证说，伟大的政治家（包括他本人）常常比战争中的英雄表现出更伟大的精神，因为后者也许是由光荣感而不是为共和国的善所驱动的。在这里，我们再度看到，个人的美德是如何由社会需要决定的，“如果精神的高贵……被抽掉了正义，如果它不是为共同的安

全，而是为自己的利益而战，那它就是一种罪恶。”（I. 62）伟大的精神最容易受追求512 光荣的激情左右的看法（I. 26，参见 I. 65）在柏拉图那里有所暗示（*Rep*. VI. 491e），但是，这不是消闲的哲学，把恺撒作为参照既明显，也非常适宜。

恺撒被作为一个为追求光荣与权力而不正义的典型。难道西塞罗就不能追随其伟大的希腊哲学老师，坚持认为光荣毫无价值？他更倾向于认真对待那在罗马公共想象中发挥重大作用的光荣。[55]即使是最无私的政治家，终究也需要足够的雄心来克服困难和失败（参见 I. 71）。他承认，光荣是有用的（*utile*），是一种获得人们生活中需要的个人支持的真正有价值的方法（II. 12—17，II. 31）。然后，他试图将那种不受限制的野心的威胁中立化，用人们熟悉的风格论证说，对光荣的追求必须受到正义的限制。这样，光荣的三种因素：被热爱、被信任和被钦佩，就只能通过正义的行为赢得（或者说西塞罗的论证如此）。这个观点的意图是清楚的：说服那些强者把雄心放在爱国主义方面，而不是自私的目的上。

有迹象表明，在《论义务》以及其他作品中，西塞罗有意将后来成为常识的真正的光荣（有时被称为 *laus* 即赞美）和虚假的光荣区分开来。[56]后者要么是受到不公正动机的驱使，要么是大众不可靠判断影响的结果。小格拉古赢得的光荣就是虚假的（II. 43），因为它不是由善人授予的，所以不会长久。“那些在善人中追求良好声望的人——只有这种声望可以真正被称为‘光荣’——应当为他人寻求闲暇和快乐，而不是为他们自己。”（*Sest*. 139；参见 *Rep*. I. 26，VI. 21—25；*Tusc*. III. 3—4；*Phil*. V. 49—50；*ad Brut*. I. 3. 2—3）

西塞罗的第四项美德将一连串道德素质组成一个松散的集团，它们包括节制、谦虚、适当、平静的心态和外在的生活方式。这个集团的核心是羞耻感，“正义的作用是不伤害人，而羞耻感的作用是不侮辱人。”（I. 99）对伦理表面性质的关注，对罗马精英阶层来说是完全适合的，因为在一个由公众议论和户外生活塑造的社会中，他们生活在公众的眼皮底下。你的穿戴、房子的样式，也许会像你发脾气一样容易开罪于人。是否合适或者体面，是由那些能够看到你的人决定的。可是，它也取决于当时的环境，时间、地点、人物可能都对行为是否适当产生影响。此外，西塞罗还增加了一个513 优雅（绝大多数学者相信，它借鉴于帕奈提奥斯[57]）。每个人都戴着四副“面具”（*personae*），不仅有人的一般特征，还有他特有的性格特征，偶然因素决定的环境，以及他

55　Knoche 1934，Sullivan 1941，Long 1995.

56　Knoche1934：112—123，Atkins 1989：102—109.

57　见 Gill 1988。Atkins 1989：ch.3 提出了另一种路径。

的经历。于是，讨论再度和西塞罗本人的背景结合起来了。例如，他关于选择一生经历的建议（I. 115—121）几乎不能与本书的受众即他儿子有更紧密的关系了。在政治上，它也具有重要性。具体说来，他论证说，那种可能改变职责的个人性格在加图身上体现得最为完美。那种符合其以前生活的持之以恒的特征，需要他在乌提卡自杀。如果是其他人，也许可以用其他不那么英勇的反应为自己开脱[58]（I. 112；参见 *Fam*. IX. 5. 2 以及前文，原书第 503 页）。

总之，通过《论义务》，我们能看到的，是西塞罗利用他的哲学教育资源，对他那个时代正在经历的革命从保守主义道德反应的角度做了论述。祖宗成例得到了最精到的重申。在此过程中，荣誉、尊严、义务、仁慈和光荣都被重塑，以使其适应当时的需要。《论义务》中的四种美德借鉴自希腊哲学，但在对它们进行分析时，西塞罗使用了鲜明的当代话语。缺少了正义的智慧不再是智慧，因此，对西塞罗本人那样的政治家来说，返回政治领域是义不容辞的义务。缺少正义的慷慨（*magnitudo animi*）仅仅是野蛮，人们几乎不用怀疑，他所指的不仅有恺撒，还有马可·安东尼。《论义务》是《反腓力辞》的哲学同道。

公元前 43 年初西塞罗对安东尼最后的、连续的抨击，仅仅使得他一生特有的悲剧性讽刺特点越发鲜明。他一生的绝大部分时间都耗费在犹豫不决、摇摆和失望上了。可是，在两次危机中间，他以无可置疑的能量和决心采取了行动，他糟糕的判断力损害了他的名声乃至他本人的理论。二十年前面对喀提林时，他曾经论证说，共和国压倒一切的需要，证明他超越宪法的行动是合理的；再度面对安东尼时，他做了同样的事情。所以，例如在第十一篇《反腓力辞》中，他戏剧性地诉之于神圣的法律，授权卡西乌斯违法地使用武力反对安东尼的一个同伙（*Phil*. XI. 28）。同时，他不谨慎地鼓动了战争，将年轻的屋大维作为战争工具加以利用，给共和国的永久死亡助了一臂之力。从长远的观点看，热情洋溢的《反腓力辞》仅仅是给安东尼和未来的奥古斯都之间的临时同盟盖上了印章。公元前 43 年 12 月 7 日，西塞罗被杀，他是公敌宣告中唯一执政官级的牺牲者。传统至少是说，他是英勇死去的（Plut. *Cic*. 48；Livy *Apud Sen*. *Suas*. VI. 17）。 514

8. 结论

西塞罗政治思想的内容，恰恰是由他的经历决定的，而最深刻的，乃是他经历的

58　但请参看 Gill 1988 对雷古鲁斯相反的论述。

不断的内战。如他所见，在元老院鼎盛时期，贵族辩论决定着对外政策和内部争端；军事光荣则是对那些与罗马敌人作战者的奖赏。现在，城邦的领袖们开始把他们的私人军队用来相互争战，因此也就是反对罗马。西塞罗思想上的反应，是分析传统政体中那些赋予其稳定与和平的因素，并对其不足进行诊治。

由此产生的道德和政治理论，至少在四个具体方面植根于当时的社会背景中：

(1)对政治变革的分析

西塞罗继承了希腊关于政治动荡属于可怕事物的传统，而他经历的事件，证实了这一点。从亚里士多德(也许是间接地)那里，他了解到政治稳定需要不同利益集团相互补充的平衡。他与柏拉图(还有罗马史学)一样，对衰落进行道德分析。但与他对罗马贵族精英的失败所进行的道德诊断不同。这个阶级的职责是公共服务，尤其是提出明智的建议，但他们受到了通过战争赢得光荣的诱惑。因此，西塞罗的任务是重新把雄心和爱国主义美德体系结合起来。

(2)共和国中心论

在西塞罗的理论中，有关爱国主义的核心作用是对政治思想的独创性发展。正义的功能是要保存社会，尤其是共和国的社会。其他的美德都受它制约。个人的美德在社会的善中体现出来(我相信，即使是《论共和国》关于心理学讨论的部分流传下来，这个结论仍能站住脚)。在罗马法律和政治演说中，诉之于共和国占压倒地位的价值观是常识，元老院通过的紧急状态法授权甚至提供了证实它们的宪法机制。西塞罗利用了这种传统情感，使其成为他的伦理学体系的核心。

515　(3)共和国的本质

共和国是基础，但对西塞罗来说，共和国实际具有什么意义？至少是尊重法律和先例的稳定政府。但那是广泛共享的观念。西塞罗对元老院作用的关注，让他的共和主义具有了特殊的韵味。当政府由自由的贵族辩论安排时，共和国就繁荣；当暴力或者贿赂控制着荣誉和政策时，共和国就会丧失。

因此，西塞罗对彻底罗马式的尊严、权威、建议概念感兴趣，而且关注演说术。同时，西塞罗并未忽视人民的作用。他们也拥有适当的自由，忽视这些将导致灾难。可是，他们应该通过对官员的选举(因此也是进入元老院的权利)，被结合到那种主要由贵族把持的政府体系中去。

(4)作为最理想的共和国的罗马

柏拉图的理想城邦存在于想象中；亚里士多德集合式的政体不够完善。通过把盛期罗马共和国作为可能存在的最优良政体的化身，西塞罗从内部把柏拉图传统罗

马化了。这就是理论可以描述,但只有经验才能创造的城邦和政治家。西塞罗夸张的爱国主义,激励他进行政治探讨时,对历史和经验资料采取了一种突出的、非柏拉图式的信任态度。

总之,西塞罗对社会和政治问题外延性的思考,完全是由当代事件决定的。内战让西塞罗知道,他只能无条件地支持罗马贵族对光荣的激情追求,无法赞同希腊哲学家对它的鄙视。此外,人民的不满,表明对政体的稳定来说,保民官具有重要地位。犹如个人书信和公共演说展示了哲学对他想象力的影响一样,他的理论创作显示,他的思想是紧扣政治生活现实的。其结果,是他的政治哲学作品变成了彻头彻尾的政治行动(这也是为什么有时发表它们是危险的原因)。希腊哲学为他提供了理论分析工具,罗马为他提供了原料。

以上所述,并不是说西塞罗的实践与其理论一致。他的政治判断一直不一贯,而他最后展示的一贯,不过是加速了共和国的灭亡。我也无意论证他的理论是否合乎时宜,因为他没有为那个时代的弊端提供实际的补救措施。帝国早已超出了那帮喜 516 好吵闹、相互竞争的贵族政府的统治能力,道德教育,无论多么高尚,也不可能让时光倒流。但是,君主制最后的强制建立,是以残酷的战争和对敌手无情地消灭为代价的。为恢复和维护和平提供另外一种战略固然幼稚,但可以肯定,不是毫无价值。

西塞罗所表达的个性化的、哲学化的罗马共和国精神,尤其是通过《论义务》的影响,将拥有永久的魅力。那些不了解西塞罗理论具体目的的人们,也会承认爱国主义和公共服务、勇气和雄心、施予和友谊诸主题的永久性质,一句话,是贵族政治和战争的道德主题的永久性。罗马共和国统治集团的精英们是完全熟悉此类问题的。在当代危机的压力下,西塞罗修正和详细论证了他们的洞见,从而使后代可以再利用它们。

第二十五章　拉丁语历史作品对罗马政治思想的思考

517

托马斯·威德曼

从拉丁语历史叙述中分离出“政治思想”，比从希腊语的同类作品中做这个工作更加困难。明确的理论分析不是罗马的特点。但这并不意味着罗马历史作家所写的作品，[1] 在叙述随着时代不断变化的政治制度和结构时，不反映他们的立场。关于历史事件的具体结论离开“真实”的历史越远（如我们在对柏拉图、亚里士多德或者西塞罗希腊因素的分析中所见到的那样），我们就越容易识别和分离出作为“政治思想”的声明；一个与文化集体道德相对应的声明，也代表着“政治思想”。

罗马是一个习惯接受权威的社会，在家时它是父家长（*paterfamilias*）的权威；在战争中（*bello*，*militiae*）是指挥官（*imperator*）的权威。自公元前四世纪起，战争就成为罗马价值体系中最重要的因素。在战争中，对指挥官的服从是绝对不容挑战的。[2] 在国内政治问题上，有关讨论同样是以权威为基础的。这种权威是由发言人的美德（因其本人的伟大行为或者其祖先的行为而得到证明）或者祖宗成例（*mos maiorum*）提供的。正是从这些祖宗成例中，发言人选取那些支持其论点的先例（*exempla*）。在公元前138年的一次正式公众集会上（*contio*），当执政官科尔涅利乌斯·西庇阿·纳西卡听到他并不赞同的观点时，他并未尝试说服，而是告诉聚集在场的公民同胞们：“请安静！何者对国家最有利，我比你们都更了解。”[3] 公元前五世纪至前四世
518
纪，当叙拉古与雅典的民主政治实践着需要大众同意的决策形式、有关民主制度的思考已经发展起来时，罗马人对之嗤之以鼻，甚至公然将其作为希腊人的东西加以拒

1　概论性的著作包括 Dorey 1966、1969、1971，Luce and Woodman 1993，Mellor 1993，Walsh 1974，Woodman 1988。

2　Liv. XLIV. 36. 12—14。关于战争在罗马占有突出地位的经典论述，见 Brunt 1971，Hopkins 1978，Harris 1979。另请参见 Rich and Shipley 1993，Wiedemann 1996。

3　原文是“*Tacete*，*quaeso*，*Quirites*，*plus ego quam vos quid rei publicae expediat intellego*”，V. Max. 3. 7. 3。

绝。拒绝希腊理论的著名例证，是有教养的精英们通过历史学家萨卢斯特(Sallust，公元前一世纪中期)借马略(出生于非贵族家庭，公元前107—前86年曾七次赢得执政官职位的将军)之口所做的评论："你们通过听、读获得的知识，部分我已经见识过了，部分我已经实际做了；你们从书本上学到的东西，我已经通过在战场上的服务学到了，因此你们必须为你们自己考虑，到底是话语，还是行动具有更大的分量。"萨卢斯特笔下的马略刚刚提到了此类书中的两种——罗马的历史和希腊的军事教科书。[4]罗马人的实践是向先例学习，希腊人的理论是向书本学习的对比，是众多罗马作品的主题。[5]但是这种对比，在一个缺少了修昔底德的先例就难以想象的正式演说中，揭示了罗马历史学家处理政治思想时的悖论：历史学所实现的，是独具特色的罗马式功能——保存祖先的行为(*acta maiorum*)，但与至少公元前二世纪早期以来的其他拉丁文献一样，在历史所征引的先例中，包括许多希腊人的作品。(罗马最早的知名历史文献之一出自元老法比乌斯·皮克托[Fabius Pictor]，所记载的是反对汉尼拔的战争[公元前218—前202年]，所用的文字是希腊语，目的是把它作为宣传材料，以对抗汉尼拔的支持者——斯巴达的索苏罗斯[Sosylus]和阿格里真特[Agrigentum]的西列努斯[Silenus]——的相关叙述。)这种悖论并非历史文献特有的，它也暗含在罗马人的政治演说中，此类演说的结构，所依据的是希腊人的修辞学原则。公元前66年，当西庇阿发表演说，支持一部法律时，其演说就采用了希腊化时代的赞颂形式，因为该法主张，授予对本都的米特拉达梯(Mithridates)进行战争的指挥官庞培特殊权力。但是他知道，要说服罗马听众，他必须以诉之于提案支持人的权威来结束其演说(*Man*. 51—68)。

像演说一样，历史写作——西塞罗认为是"所有写作类型中最具修辞学特点的"(*Leg*. I. 5)——反映了罗马人的政治观念和假设，但表达它们的形式，则严重依赖希腊修辞学武库提供的方法。这就让近代学者在分析拉丁历史作品演说时遇到这样 519 的问题：即使我们假设在历史学家的文本和历史现实之间存在某种联系，我们该如何估价罗马听众对该演说及其政治学说的理解程度。因此，那些相信公元二世纪统治罗马的皇帝们是由其先驱选择的"终身总统"的历史学家，将塔西佗有关加尔巴(Gal-

---

4　Sal. *Jug*. 85. 13f. 参见 85. 12："*acta maiorum et Graecorum militaria praecepta*"。萨卢斯特的《朱古达战争》描绘的是公元前112—前105年在北非进行的反对努米底亚人的战争，他的《喀提林阴谋》记述了公元前63年罗马的一次政变企图。现存的《历史》残篇已经由麦古欣(McGushin)译成英文，且附有注疏(两卷，分别出版于1992和1994年)。

5　参见 Quint. *Inst*. XII. 2. 30；Sen. *EP*. I. 6. 5称："通过教授方式，道路漫长；通过先例学习，简洁有效。"

ba)过继皮索(Piso)演说的记载(*Histories* I. 15f.)误解成支持所谓“过继元首制”的纲领性声明。[6] 事实上,这篇演说是姊妹篇中的一篇,另一篇是《历史》第二卷第七十七章穆奇亚努斯(Mucianus)督促韦帕芗(Vespasian)夺取紫袍的演说。在第一篇演说中,绝望的加尔巴希望借助无法证实的修辞学手段许诺平息叛乱;在第二篇演说中,精明的穆奇亚努斯指出,作为一个皇帝竞争者,许诺王朝继承的确定性具有许多好处。两篇演说所反映的都是公元 69 年权力政治的现实,不是关于政府的两种不同的理论。

但这并不是说,在罗马的政治中,希腊政治学说就没有地位。政治冲突可以用“民主派”对抗“贵族派”的话语来进行分析的观念,所以在公元前二世纪三十年代进入了罗马政治程序中,主要是因为格拉古兄弟从他们的希腊老师——斯多葛派、库麦的布洛西乌斯(Blossius of Cumae)——那里学来的,但是,在元老院和骑士等级之间的冲突中,它所造成的结果,在以后的七十年中,就像它起源时的人为性一样真实。如果说萨卢斯特发现“民主派”和“贵族派”之间的区别是一种解释冲突的有效方式的话,那么它也让十九和二十世纪的历史学家相信:贵族元老派(农业而保守的)和“中产阶级”的骑士(商业而进步的)之间的利益冲突,也可以应用到导致共和国崩溃的政治斗争之中。

虽然由希腊人玄想出来的理论教条——将政体划分为君主制、贵族制和民主制三种类型,而且具有从一种政体滑向另一种政体的倾向的观念——可能被罗马作家利用,[7] 但他们很少利用这类理论来解释或者规定罗马的政治发展。即使是在那些确实利用了希腊修辞和理论的文献中,例证论证法也是关键。塔西佗记载的尼禄(Nero)登基演说——塔西佗明确告诉我们,那是塞涅卡起草的[8]——基于尼禄的下

520

6　例如 Garzetti 1974: 310f., Shotter 1991: 73。科尔涅利乌斯·塔西佗十二卷的《历史》叙说了公元 69—96 年间的历史,前四卷和第五卷的部分保存了下来(止于公元 70 年)。十八卷的《编年史》(14—68)中,I—V. 5(14—29), VI(31—37)和 XI—XVI(47—66)保存下来了。塔西佗关于其岳父阿古利可拉(Agricola,78—84 年任不列颠总督)的赞美诗式传记、关于日耳曼的描述、关于修辞学的讨论(《演说家的对话》)也保存下来了。《历史》写于图拉真在位时期,《编年史》写于哈德良(Hadrian)在位时期。它们好像反映了这两个君主的生平与风格所提出的政治问题。Syme 1958 的有关论述仍是权威之作。

7　例如塔西佗《编年史》IV.33 称:“每个国家或城邦的统治者要么是人民,要么是贵族,要么是一些个人。这三种统治方式适当配合起来的政制比较容易得到别人的称赞,然而却不是容易创造的。而且即使创造出来,它也无法长久维持下去。”塔西佗是向读者解释:为什么他那些明显不那么让人感到兴奋的材料,是揭示政制通向专制主义的重大政体变革。关于三种政制的起源,首先出现在希罗多德 III.79—83,见温顿前文第四章第二节;关于其在罗马的应用,见 Lintott 1997;关于近代欧洲的接受情况,见 Nippel 1980。

8　见格里芬下文第二十六章第一节,原书第 542 页。

述结论：通过接受规劝、遵守先例以达到良好政府（*consilia sibi et exempla capessendi egregie imperii*，*Annals* XIII. 4)，他会比其前任克劳狄（Claudius）成为更加优秀的统治者。这种对待先例的罗马式态度，暗示了罗马人对政治发展的看法：如果自公元前五世纪以来的先例与公元前一世纪的政治辩论有关，[9] 那么就必须压低政治结构之间的差异和变化。政治史被作为一系列领袖个人先例的记录，这些人在权力分配中占有或大或小的份额（如果其份额过大，他们可以被称为国王[*reges*]，像塔克文王朝的国王那样，那他们就提供了需要避免的先例），而且按照不同方式行使着权力。这并不意味着他们对诸如公元前 509 年驱逐塔克文的故事（这个故事明显是借用来的，借用者可能是法比乌斯・皮克托，以便为同一年雅典推翻庇西特拉图家族的僭主政治找到对应的事件。参见希罗多德 V. 62—65）采取怀疑态度，毋宁说是他们意识到：与政治权力如何在领袖间进行分配比较，政制的变革是一个小问题。历史学家感兴趣的，是政治领导权行使的方式，不那么关心它所采取的形式，因此，近代历史学家对苏拉放弃其“恢复共和国的独裁官”的准确时间难以确定——公元前 81 年苏拉夺取权力后，他就使自己被指定担任这一职务——因为他的辞职并没有改变下述事实：直到公元前 78 年去世，他一直是罗马的领袖。近代历史学家因此产生许多错误的玄想，他们认为，在奥古斯都控制罗马过程中，他曾经采用过不同的“政制”。但此类玄想，只是和近代对政体合法性的关注有关。[10]

521

既然罗马人自己是用先例来思考，他们对政制分析就很少有兴趣了。关于他们政制历史的发展，观点之一是：从君主制向共和国的过渡是一个小变革，它不过是用两个拥有指挥权的官员取代了一个官员，官员、元老院和人民大会等机构发挥作用的方式，很大程度上和以前一样。但在声明连续性的同时，用先例思考的方式也让政治结构具有很大的弹性：如果变革可行，那么它就成为后世的先例——在萨卢斯特借恺撒之口发表的一篇演说中，恺撒警告说，他反对那种将法律抛在一边，不经审判就处死罗马公民的做法。恺撒所表达的就是这个观点。在奥古斯都关于其成就的正式叙述即《奥古斯都自传》中，也清楚地传达了这种看法：“依据我所创议的新法，我恢复了已遭我们一代人废弃的许多祖先旧传统；我本人也在许多方面为后代树立了效法的

9　有关罗马共和国史的经典叙述是李维（提图斯・李维），写作于奥古斯都时代。第 I—X、XXI—XLV 卷保存了下来，包括从起源到公元前 292 年、公元前 219—前 168 年时期的历史。我们拥有其失传部分的摘要。李维的主要资料来源之一是已经失传的李锡尼・马凯（Licinius Macer）的历史著作，它认为公元前五世纪到前四世纪贵族和平民的冲突与他那个时代贵族元老派与人民派的冲突类似。

10　Grziwotz 1986；见 *JRS* 78(1988) 267 的评论。

榜样。”[11]如果说在关于元首制性质的政治思考中还有任何公众色彩的话，它们与其说是关于理想“政制”的，不如说是关于元首先例的，因为所有先例都是奥古斯都提供的。对政治制度的判断不是以某种政制或者政制理想为参照，而是以最伟大的创造者的先例为参照。

当然，那并不暗示，罗马历史学家认为，在共和国和元首制之间不存在任何区别。对他们来说，一个明显的区别是：在一个政治体系中，决策是一个公开过程，而在另一个体系中，决定是在皇帝的家里“私下”做出的（Tac. *Hist*. I. 1）。但他们主要是从权力在个人之间的分布，而不是政制变化的角度来考虑问题的。罗马人没有“革命”的概念，在萨卢斯特笔下，喀提林向其追随者所许诺的，不是新政制，而是财富（包括来自帝国的收入）、官职、祭司职位以及当时由政治精英们控制的收益的分配（*Cat*. 21. 2；参见 20. 7）。

当罗马作家处理他们正创作的历史的作用这一问题时，他们的意图不是要为理解人性，或者可以用政治方式统治共同体的可能方式服务，而是希望提供更多的先例储备，以有助于未来的决策。[12]由此造成的后果之一，是政治行为无法和道德判断分割开来。如果一个先例的主要功能是使当代的行动（以及它们的提议者）合法化，那么除非这些先例有好坏之分，否则毫无价值。[13]李维的历史并非此类文本中唯一的：一方面，其中塞满了战争中的个人英雄故事，另一方面，则充斥着著名的道德与不道德的故事。[14]甚至那些为“错误”一方战斗的罗马人的勇敢和忠诚也被记载下来，喀提林的英勇死亡（*Cat*. 60.7，61. 4），还有盖约·格拉古的支持者庞波尼乌斯（Pomponius）（否则我们不会知道他，见 *Vell*. II. 6. 6）的忠诚。在一个相当不同的类型《高卢战记》中——它的修辞力量来自其类似纯粹客观事件的报道——我们也看到了此类先例：在恺撒有关高卢战争和内战的叙述中，他的许多军官，尤其是百人队长，是异常勇敢的典型，成为人们模仿的样板（以便为恺撒赢得他们所在的自治市的政治支持）。[15]历史资料被变成了一系列的先例，不仅是在如李维那样的历史学家中，而且在瓦列里乌斯·马克西穆斯（Valerius Maximus）的《名言名行》（*Famous Peeds and Words*）或者弗隆提努斯（Frontinus）汇编的《谋略》（*Strategemata*）中，也是如此。事

522

11　Sal. *Cat*. 51.27；Augustus *Res Gestae* 8. 5；参见下文，原书第 529—530 页关于塔西佗《编年史》第三卷的相关论述。

12　Sal. *Jug*. 4. 1 and 6（关于祖先面具的论述）；Liv. *Preface* 10；Tac. *Hist*. I. 3 and *Ann*. IV. 33。

13　参见 Earl 1967。

14　Fries1985，Moore 1989，Oakley 1985.

15　例如 *Civ*. III. 53，91，99。

实上，在罗马人看来，搜集和保持此类先例，是史学中“编年史传统”的源头，人们罗列的预兆以及规避这些预兆的仪式细节，每年都有宗教法专家委员会的主席——大祭司长（因此也被称为《大编年史》）——公布在白色的木板上。[16]西塞罗评论道，如果把它们作为文献，并与希腊人的进行比较，它们实在太糟糕了，“没有任何其他东西比它更枯燥。”（Cic. *Leg*. I. 6）

作为罗马民族的史诗，李维的历史取得了如此巨大的成功，以致它湮没了所有早期的编年史，原因不仅在于李维把罗马人刻画成为英雄，还因为他提供了一系列值得敬佩的先例，“在提供优良的例证方面，任何其他国家都不曾如此强大、如此受人尊敬、如此丰富。”[17]但是，在内容和形式上，围绕着这些例证的希腊色彩也是明显的。从内容上来说，它有关于战役和扫荡城市的流畅描写、枝叶描写以及演说；从形式上看，在我们可以直接核查其编年史资料的地方，李维的修辞性补充非常显著（克劳狄乌斯·夸德里加李乌斯［Caludius Quadrigarius］，瓦列里乌斯·安提亚斯［Valerius Antias］）。[18]有些故事是从希腊作家那里借来的。例如，公元前494年，麦奈尼乌斯·阿格利帕（Menenius Agrippa）利用对身体的四肢与社会不同部分的比较，说服平民放弃他们的撤离，而这个比喻首先出自色诺芬，在希腊社会中非常普通，圣徒保罗都使用过。[19]李维还发展了其他一些他在其资料中发现、但以希腊为背景的故事。反暴君的故事中不仅包括卢克莱提亚（Lucretia），还包括公元前449年推翻十人团的故事，因为阿庇乌斯·克劳狄乌斯（Appius Claudius）企图强奸维吉尼亚（Verginia）；公元前325年债务奴役制的废止，是因为L. 帕庇里乌斯（L. Papirius）企图强奸C. 普布里利乌斯（C. Publilius）。[20]在李维的作品中，最重要的希腊思想因素，（如我们在所有拉丁文献中看到的一样）是关于蛮族的观念。

523

如果说在李维历史现存的三十五卷中缺少有关政治理论的阐述（我们没有理由相信，在李维对公元前133年以来内部冲突史的讨论中，对政体形式会比其第二卷到第四卷中有关贵族—平民冲突的叙述更加具有分析性），那是因为，对李维所掌握的资料来说，创造一个合乎逻辑的叙述结构，比进行政治分析更加重要。最近有人甚至

16　Frier 1979.

17　原文是：*Nulla umquam res publica nec maior nec sanctior nec bonis exemplis ditior fuit*，见 *Preface* 11。

18　Richter 1983，比较 Liv. VII. 9. 7—10. 14 and Aulus Gellius IX. 13. 7—19，以及 Liv. VII. 4. 1—5 and 9 and Cic. *Off*. III. 112。

19　Liv. II. 32. 9ff.；弗洛鲁斯（Florus）对它的使用见下文，原书第524—525页；Xen. *Mem*. II. 3. 18；Cor. 12. 12。

20　Liv. I. 57. 6ff.；III. 44ff.；VIII. 28.关于李维叙述的早期罗马史的可靠性问题，见 Cornell 1995；Miles 1995。

争辩说，贵族和平民的对立是李维本人发明出来的结构（或者是由他的编年史资料发明的），以便为其组成前五卷（五卷组）的那些故事和先例资料提供内在的逻辑合理性。[21]但对研究罗马政治思想来说，李维之令人失望，与其说是因为其中缺少明确的政治分析（或者说他的分析概念不是那么精细），或者说是因为其文学意图被置于优先地位，不如说是因为他是一个为罗马人写作的罗马人，因此理所当然地认为，勿需对社会和政治制度进行明确的描述。希罗多德、修昔底德及其继承者所以要向他们的听众描写雅典或者斯巴达的制度，因为其中有非雅典人或者非斯巴达人。对李维来说，没有必要用同样的方式解释罗马官员、人民大会、法庭的权力。所以，甚至到今天，关于骑士阶层（通常译成“骑士”，即那些富有的、但并非元老的土地所有者）的准确含义，在历史学家中仍存在着混乱。李维的历史与罗马主流文化的吻合程度，在有关李维是支持传统的共和国，还是支持奥古斯都的君主制的争论中表现出来了。墨索里尼（Mussolini）和希特勒（Hitler）统治时期及其以后，这是一个炙手可热的问题。[22]无论奥古斯都关于李维是一个“庞培派”的讽刺是什么意思，它肯定不意味着：在历史著作中，李维把共和国和元首制作为两个不同的政治体系对待，而罗马人，尽管不愿意，也必须选择其中一个。当他谈到，“目前我们既不能忍受我们的罪恶，也不能忍受他们的治疗”（*Preface* 9）时，他也不是把元首制和共和国作为政治制度来议论，而是在谈道德（或者不道德）以及进行控制的必要。

524

借用罗马政治思想的话语来说，在李维的历史中发挥着特殊重要作用的是 *fides* 即良好的忠诚。既然如此多的历史著作涉及战争，那么在罗马和其同盟者之间或者敌人的关系中，对罗马用军事手段介入遥远地区行动的原因，忠诚就成为最经常的解释。把罗马人的行动描述成对其条约义务的履行的描写，甚至让李维陷入自相矛盾之中，如我们在有关萨贡图姆（Saguntum）之围年代学的问题上看到的那样。李维无法相信，罗马居然没有马上采取行动保卫其同盟者（XXI. 15. 3—6，与 6. 3 相矛盾）。这样的叙述，揭示了罗马在处理国际关系的政治行为中的另一基本原则：即“正义战争”原则（*bellum iustum*）。经由圣奥古斯丁的作品，这个原则成为中世纪政治思想中的一个主要因素。[23]李维坚持认为，罗马人首先确定，是敌人而不是他们犯了错误，而且敌人拒绝支付补偿（*res repetitae*），然后他们才发动战争。这个看法反映

21　Mitchell 1990.

22　“皇帝和他的史学家之间相互理解。”见 Syme 1939：317；关于这部历史是“出卖奥古斯都体系的企图”的观点，见 Cochrane 1940：103。

23　Russell 1975. 另见阿特金斯前文第二十四章第七节第二目，原书第 510 页。

了跨国祭司团(跨国宗教仪式专家团)中奥古斯都的利益。奥古斯都利用或者说是发明了"跨国祭司团仪式",于公元前 32 年向克利奥帕特拉(Cleopatra)宣战,此时正是李维著作的第一卷出版前夕。[24]

要追寻李维有关罗马政治制度发展及其职能的看法,因其历史著作的规模太大,而保存下来的又太少,[25]因此不太容易。对那些编年史传统创作的篇幅较短的叙述,这个工作做起来更容易。二世纪中期的弗洛鲁斯以格拉古兄弟为界,将其历史著作分成两卷。起支配作用的,又是道德标准,以及道德衰落的观念。从纽曼提亚战争起 525 (发生于公元前 143—前 133 年的西班牙,见 I. 34. 19),黑铁时代取代了黄金时代。关于共和国晚期的内部冲突,很大程度上是用财富的不断增长导致对权力的贪婪因而最终导致了内战来解释(I. 47. 7, 11)。同时,弗洛鲁斯完全意识到了土地的重新分配、意大利同盟者获得公民权愿望的重要性,但是,他更愿意用道德话语来分析它们。同盟者战争是一场罪恶,是针对作为其父母的城邦的战争(II. 6. 2, 6)。忤逆(*nefas*)、狂妄(*furor*)之类的词随意使用,好像罗马共同体就是一个单独的身体似的。在另外一处,作者宣称格拉古兄弟让罗马有了两个首脑。公民内部的不和,是贪求权力及其所引起的嫉妒的结果。庞培、克拉苏和恺撒不过是一些试图获得、增加和保持权力的个人,不是利益集团的代表。弗洛鲁斯对前三头在十年中几乎控制罗马的强调表明,罗马人认为,正式的政治机构,不像个人之间的同盟那样重要(*fides*)。[26]

弗洛鲁斯作品的另一有趣特征,是他对罗马经历过类似人类生活中四个年龄段观念的使用(可能是从老塞涅卡那里借鉴过来的)。所以,平民撤离造成的不和谐(*discordia*)被归于罗马的"年轻时代,因为年轻人就是如此"(I. 7)。年轻暗示缺乏经验、政治因此不稳定的观念,在罗马史学中相当普通(见下文,原书第 531 页)。

维勒里乌斯·派特克罗斯(Velleius Paterculus)在提比略统治时期完成的两卷关于罗马历史的综述,在解释罗马的英雄主义和斗争时,也严重依赖竞争(*aemula-*

24　在 I.24(罗马和阿尔巴之间的忠诚)和 I.32,6—14(赔偿问题)中提供了有关先例的传说。关于中期罗马共和国实际发生的情况,见 Rich 1976;关于奥古斯都,参见 Wiedemann 1986;关于罗马法专家所做的非历史分析,见 Watson 1993。

25　在最初的一百四十二卷中,仅有 I—X(叙述至公元前 292 年)和 XXI—XLV(叙述公元前 219—前 168 年间史实)保存下来。

26　关于一个身体的比喻,原文是"*Corpus fecit ex membris et ex omnibus unus est*",见 II. 6. 1;关于格拉古兄弟,见 II. 5. 3;关于庞培的权力,见 II. 13. 8;"*Caesare dignitatem comparare, Crasso augere, Pompeio retinere cupientibus, omnibusque partier potentiae cupidis*", II. 13. 11;"*rupta primum coniurationis fides*", II. 13. 15。

tio)概念。他引人注目的做法是：扩大了该概念的应用范围，用它来解释公元前五世纪雅典和奥古斯都时代罗马的文化繁荣。[27]对竞争以及由此引起的嫉妒的强调，在古代政治生活的现实中总是能找到对应物的，[28]而且与罗马和任何希腊城邦都一样有关。这里我们也许可以参考一篇希腊文献——普鲁塔克精彩的分析文章《如何统治一个共同体》(*Praec*. 798ff.)。[29]它真实反映了二世纪初期罗马行省的政治行为。现在我们必须转向希腊作家，去寻求其关于罗马政治的系统分析，尽管他们经常错得离谱。最著名的例证，是波利比乌斯在其第六卷中将罗马政治强行放进混合政制这张普罗克鲁斯特(Prucrustes)的床上，结果是(例如)没有能够理解骑士等级的地位。[30]希腊作家的其他分析，在吸引我们注意让他们感到吃惊的方面，很有价值，例如，*patria potestas*，即罗马人愿意授予被解放的奴隶以公民权的做法；[31]但他们的作品代表的是希腊人，不是罗马人的政治思想。甚至两次出任执政官(第二次为公元229年，是作为皇帝的同僚)的卡西乌斯·狄奥(Cassius Dio)的历史著作中的政治思想，也是如此。长期以来，历史学家们一直关注阿格利帕和麦凯纳斯(Maecenas)的一对演说在表达他们各自有关塞维鲁时代需要进行的改革的观点。阿格利帕向屋大维分析了恢复共和国的益处，麦凯纳斯则试图说服屋大维实行君主制，并指出了它的优点(Book LII)，“他立刻将其中的某些改革付诸实施，其他的则留给后人，那些在他之后进行统治的人来进行……”(LII. 41. 2)我们可以从这样的话中分离出多少作为他那个时代罗马的政治思想，而不是他本人或者其他人的玄想，仍有争议。有趣的是，虽然狄奥非常希腊化，清楚地知道元首制是一种君主制，但他并不用简单的君主制—共和制—君主制这样的序列来看待罗马政体的发展史，在第五十二卷第一章第十五节，他用主人制(*dunasteia*)来称呼苏拉和奥古斯都时期。在理解罗马政治方面，这显然比对政体形式的理论分析更有用处。[32]

关于斯多葛派政治正义观念的发展，我们也必须到希腊人关于罗马历史的叙述中去寻找。西西里的狄奥多罗斯将罗马帝国的历史放在世界历史的框架中进行叙述，具有浓重的波斯多尼奥斯式斯多葛派意识形态色彩。后者失传的关于晚期共和

27　I. 17. 6：原文是：“*alit aemulatio ingenia, et nunc invidia, nunc admiration imitationem accendit*”。关于维勒里乌斯，见 Woodman 1975。

28　参见品达(Bulman 1992)或者希罗多德(Gould 1989)关于嫉妒(*phthonos*)作用的论述。

29　见森特罗尼下文第二十七章第三节。

30　见哈姆前文第二十三章第二节。

31　分别参看 Dionysius of Halicarnassus, *Ancient History of Rome* II. 26 and IV. 24。另见 Gabba 1991。

32　Rich 1989, Reinhold 1988: 165f.；一般论述见 Millar 1964。

国(以庞培的征服为顶峰)的历史，是狄奥多罗斯的主要资料来源。[33]一般认为，波斯多尼奥斯是下述观念的始作俑者：罗马公共道德的衰落始于迦太基被灭亡，因为它让罗马免除了来自另一国家竞争的恐惧；从那时起，罗马人能够抛弃正义，支持无限剥削他们臣民的政策(结果导致不满和起义，西西里奴隶战争是其中最主要的例证)；527 在国内，为争夺权力和伴随权力而来的帝国的财富，发生了政治暴力事件。

萨卢斯特[34]从波斯多尼奥斯那里借鉴了下述观念：在导致罗马政治道德崩溃的因素中，迦太基的灭亡是决定性的(*Jug*. 41. 2)，但他认为还有其他因素，例如奢侈问题——当苏拉的士兵驻扎在亚洲时，他们已经习惯于奢侈了(Cat. 11.5)；或者是年轻人煽动不稳定的自然倾向。[35]如果波斯多尼奥斯对萨卢斯特的影响不明确，那修昔底德的影响是肯定的，甚至萨卢斯特某些句子的语法结构都受到影响。[36]萨卢斯特著作中的许多因素，都可以在希腊人那里找到对应的内容，它们都被归之于他对修昔底德的阅读。例如，成功、嫉妒和从君主制滑向专制主义之间的联系(*Cat*. 6 关于王政国家及其向共和国转变的论述)；关于人性、两篇序言中都出现过的有关思想优于单纯匹夫之勇的理论陈述，是对亚里士多德所论问题的发展。在喀提林向其潜在支持者发表的演说中，他利用政治雄辩抨击强有力的少数(*pauci potentes*，见 *Cat*. 20)；在《朱古达战争》第三十一卷中，保民官梅米乌斯(Memmius)抨击了少数人的傲慢(*superbia paucorum*)。他们所用的话语，都反映了希腊人的意识形态(即使罗马政治家们使用的是他们自己时代的语言)。像修昔底德的米洛斯对话一样，《喀提林阴谋》也有成对的演说，比如恺撒和小加图的演说，其中讨论的是对那些明显有罪的反叛者适当的惩罚问题。恺撒具体应用了有关惩罚历史的论证，其观点让人想起修昔底德笔下的狄奥多托斯。这样的论证几乎不可能说服历史上的罗马听众。[37]事实上，更深入地考察证明，尽管恺撒的演说有修昔底德色彩，但其支持力量来自罗马的权威，他提到了祖先们对待反叛的罗德斯人的成例；批评了作为非罗马人的西拉努斯(Silanus)的建议；他抨击在所有事物中，仅因为它们是希腊进口的，就对它们进行攻击和把它们处死的做法。他还警告，这样有可能树立先例。加图的演说，尽管参考了修昔底德的分析(III. 79f.)，指出在内战过程中词汇意义发生的变化，但其结尾的论

33　Sacks 1990：ch.5.esp.142ff.

34　Earl 1961 仍值得一读，另请参见 Drummond 1995。

35　*Cat*. 17. 6；37. 7；43. 2(iuventus，filiifamiliarum)。关于“年轻人和政治”，见 Eyben 1993：52ff。

36　Scanlon 1980.

37　值得注意的是，加图明确批评了那些认为修昔底德为罗马演说技术树立了先例的人，见 *Orat*. 30—32。

528 证是传统罗马式的：托奎阿特（Torquatus）因其不顺从而处死自己的儿子、将罪犯就地正法的做法，完全符合祖宗成例。[38]

《朱古达战争》的导言清楚地表明：萨卢斯特的主题不仅是要保存关于一场伟大战争的回忆，而且是要分析其后来导致“意大利的破坏”（*vastitas Italiae*）的一系列内战的条件，而马略和苏拉——朱古达战争中的双雄——之间的内战恰好是其中的第一场。关于内战的那个主题，通过修昔底德式的演说和希罗多德式的离题插叙，反复引起读者的注意。在该书的前一部分，垂死的国王米奇普撒（Micipsa）向他的儿子们阐述了国家成功的基本条件：“和谐可以使小国变成伟大的国家，而内部的倾轧却会使最强大的国家削弱。”（10. 6）[39]梅米乌斯的演说（31）和有关派别之争为什么会影响罗马公共生活正常发挥作用的离题插叙（41—42），显然也是这一主题的继续。但是，更让人感兴趣的，也许是《朱古达战争》中的两篇离题插叙，因为它们与萨卢斯特主题的关系不是那么一目了然。第一篇考察北非各种族的多样化起源，强调在赫尔库勒斯（Hercules）（建立政治秩序的象征）死后其追随者之间的统一瓦解的故事（*Jug*. 17—19）。第二篇重述了迦太基费拉尼家族一对兄弟的神话，他们与来自昔兰尼的一对兄弟竞争，以确定两个城市之间的边界（*Jug*. 79—80）。它的含义是：共同体内部的合作，将带来在国外的成功；事实上，《朱古达战争》随后的部分描述的就是它的成功：由于马略和苏拉的合作，战争取得了成功。[40]

奥古斯都已经消灭了内战，他还从公共政治的日程上撤除了绝大部分传统的主题，如思想上的萨卢斯特派塔西佗借特拉塞亚·帕图斯（Thrasea Paetus）在元老院中所抱怨的那样（*Ann*. XIII. 49. 2）：“战争与和平、收入和立法以及其他组成了罗马事务的东西。”对罗马政治思想来说，现在的核心问题是皇帝的个人行为，尤其是他对元老院行使权力的方式。那些掌握权力的人在行动时，要做得好像是元老院有权选择皇帝，至少是同意他当皇帝（*Hist*. II. 37）。塔西佗所涉及的许多问题，明显反
529 映了哈德良统治时期的政治状况，它不仅反映在图拉真去世时权力移交给他的方式（参见《编年史》第一卷关于提比略公元 14 年登基的描述），反映在皇帝是否应停留在罗马或者像哈德良那样，前往行省（参见《编年史》第三卷第四十七章关于公元 21 年

---

38 *Cat*. 51. 5，51. 17：“*aliena a republica nostra*”；51. 39，51. 27：“*omnia mala exempla ex rebus bonis orta sunt*”；52. 36 fin：“*more maiorum supplicium sumundum*”.

39 Jug. 10.6：原文是“*concordia parvae res crescent*，*discordia maxumae dilabuntur*”。

40 Wiedemann 1993：48—56；Kraus 1999。罗马人肯定能意识到罗慕路斯和勒摩斯的故事对他们自己的公民冲突的意义。

高卢的萨克罗维尔[Sacrovir]暴动的记叙)，而且反映在皇帝和他的主官近卫军长官(哈德良和他的多个近卫军长官产生过矛盾)的关系，以及更一般地说，是元老院和哈德良那样的皇帝之间深刻的猜疑关系，能够在多大程度上化解。塔西佗对提比略(14—37 年在位)性格的描绘，既是在处理哈德良的问题，也是在处理图密善(81—96 年在位)的问题。从 96 年图密善被推翻，到《编年史》的写作开始，对图密善形式上的谴责(*damnatio memoriae*)对塔西佗来说已经不成为问题。《历史》的写作时间早些，反映了图拉真统治时期关注的问题，例如"权力的秘密性"问题。《历史》第一卷第四章提到的著名的"帝国的秘密"(*arcanum imperii*)即皇帝可以在一个行省中被创造出来，实际上和 97 年而不是 69 年春天的事件有关(军团对于赶走他们热爱的图密善的不满，迫使涅尔瓦[Nerva]选择了图拉真——行省军队的一名指挥官——作为他的继承者)。在处理政治问题时，塔西佗有一些重要的遗漏，如政治体系中依附国王的作用(我们期待《历史》II.82 会提到他们)，以及皇帝与"恺撒"家族同一的重要性(例如 69 年，维提里乌斯[Vitellius]最初拒绝、最终接受这一称号的事件，见《历史》II.90)。

对塔西佗来说，对元首制性质进行明确的理论分析，几乎没有超出把皇帝和其前人提供的先例进行对比的水平。[41] 塔西佗整个叙述所追求的，是如何把每个皇帝安排进由罗马历史提供的先例序列中。但最为有趣的也许是《编年史》的第三卷。这位历史学家(在第一卷中描写了提比略的继位，并在第一卷和第二卷中把日耳曼尼库斯[Germanicus]作为潜在但失败的选择之后)是把该卷作为一个铺垫，以便在第四卷到第六卷中向读者充分展示提比略的暴政(近卫军长官谢雅努斯[Sejanus]的鼎盛以及 31 年他随后的被撤职和处死)。该卷的核心是关于法律起源的萨卢斯特式离题插叙，它指出，绝大多数法律(至少是自公元前 450 年《十二铜表法》颁布以来)的颁布，要么是因为元老和骑士之间的不和，要么是为了赋予某人超越宪法的权力，要么是希望把反对派流放(III. 27. 1)。正是奥古斯都给法律体系强加上了秩序(此前庞培有过一次不成功的尝试)。这篇离题的插叙是为了揭示元首制的实质：在罗马政治思想中，由奥古斯都提供的先例的权威，比法律的力量更加强大。塔西佗报道了不断诉之于奥古斯都先例的事物：正是奥古斯都和妻子李维娅(Livia)一起旅行的习惯，允许总督们和他们的妻子一起赴任(III. 34. 12)；为控告亚洲的一个总督，提比略宣读了 530

41 参见《编年史》XIII. 3. 2。尼禄的继位刺激塔西佗做了一系列比较(有意思的是，将其开始与尤利乌斯·恺撒而不是奥古斯都进行比较)。

奥古斯都的一个先例(III. 68. 1)。当有人建议,皇帝应当就谁适合作为行省总督做出决定时,提比略警告说,那会让皇帝取代法律,“皇帝有足够多的义务,甚至有足够的权力。权力扩展得越广,法律受到的限制越多。如果已经有法律存在,就不应当使用权力。”[42]可是,在几章之前,塔西佗已经指出,在限制奢侈方面,对皇帝的服从远比对任何法律的服从都要成功,然后他直截了当地补充了一个说明,阐述奥古斯都利用保民官权力作为其专制权力象征的意义(III. 55. 5, 56. 2)。一个一个的细节,揭开了提比略皇帝权力的现实与他试图维持的宪政形式之间的对比。一个名为赫尔维乌斯·鲁弗斯(Helvius Rufus)的士兵因其在非洲战斗中的勇敢赢得了桂冠(*corona civica*)。从宪法上说,桂冠应当由行省执政官授予。实际上,它由提比略赐予。然后提比略抱怨说,行省执政官没有履行自己的职责(III. 21. 3)。历史涉及的是政治权力的实际,不是宪法理论。

531　甚至苏维托尼乌斯(Suetonius)的皇帝传记也缺乏关于皇帝权力的理论分析。可以肯定的是,希腊化思想中的四种主要美德构成了苏维托尼乌斯描述皇帝生平的结构框架之一。[43]当其讨论(诸如)卡里古拉(Caligula)、尼禄、图密善进行(或者没有进行)自我控制时,所出现的也是皇帝与精英之间的关系问题,是皇权的极限如何因为卡里古拉对元老的妻子们进行性控制得以缓和的问题;尽管他扎根于希腊化思想传统中,苏维托尼乌斯对分析这些皇帝的美德也没有表现出任何兴趣。[44]

苏维托尼乌斯所写的传记,在古代就被认为是与历史颇为不同的一个类型。[45]我们不应当期待它会讨论政治,更不用说分析政治制度了。与历史一类叙述截然不同的是,甚至战争也被缩小到最低限度。叙述被避开了(死亡的场景,最突出的是关于尼禄之死的叙述,是一个例外。当然,政治动机也许会进入王子之死中,但不必然是)。对此类事情的解释,是用个人化而非政治性的话语描述的。例如,西利乌斯(Silius)和麦撒林娜(Messalina)取代克劳狄的阴谋(*Claudius* 26. 2)就是如此。历史细节不曾叙述,更不用提分析了;但提到这些细节,目的是要表明性格。所有这些,都使近代历史学家恢复王朝政治的任务变得困难。同样的困难也出现在帝国晚期的

42　III. 69.6。原文是:“*satis onera principibus, satis etiam potentiae. Minui iura, quotiens gliscat potestas, nec utendum imperio, ubi legibus agi posit*。”

43　苏维托尼乌斯《十二恺撒传》的结构,像许多其他希腊和罗马传记一样,可以用赞颂演说的话语进行有效的分析,如同米南德(Menander)在关于演说家的著作《论王政》中描述的一样。见 Russell 1981。参见 Barton 1994。

44　Wallace-Hadrill 1982, 1983;关于塞涅卡和普林尼(Pliny)对皇帝美德的论述,见格里芬下文第二十五章。

45　Momigliano 1971: 99.关于写传记与写历史的区别,见普鲁塔克:《亚历山大传》,1。

传记中。虽然马里乌斯·马克西姆斯(Marius Maximus)在三世纪早期写过传记,可已经失传,但被认为是四世纪后期《奥古斯都历史》第一部分的可靠资料来源。在这部书中,关于政治制度的重要问题不断影响着全书的宣传意图。事实上,人们曾认为它的核心就是宣传。皇帝和元老院之间的关系再度成为核心。与之相联系的是,人们期待军人皇帝和文化精英们有相同的教养。[46]当然,作者提出的著名问题是:一个孩子是否应当成为国王,因为"神灵使我们免受儿童皇帝的统治"[47]。当十七岁的尼禄继承克劳狄时,这个问题已经出现了(Tac. *Ann*. XIII. 6),但我们也许会注意到,它已经按照符合罗马政治思维的方式解决了——诉之于庞培和奥古斯都的先例(当时分别是十七岁和十八岁)。对先例的运用,以及对好、坏先例的生动叙述,很大程度上变成了修辞问题。这些先例或者选自早期共和国时代如台伯河桥头的卢克莱提亚、霍拉提乌斯(Horatius)、残暴的十人团领袖阿庇乌斯·克劳狄乌斯,或者来自皇帝序列。在后来的年代中,它们将激励那些曾读过拉丁历史作品的人去罗马寻求关于优良王权或者共和主义的理想。

---

46 阿米亚努斯·马尔克利努斯(Ammianus Marcellinus)对皇帝的论述同样缺少系统分析,尽管他用同样的个人化的、道德化的话语处理同样的问题。参见 Matthews 1989。关于《奥古斯都历史》的文献数量巨大,良好的入门著作是 Syme 1971。

47 原文是"*Di avertant principes pueros*". *SHA Tacitus* 6.5。

532

第二十六章　塞涅卡与普林尼

米里亚姆·格里芬

西塞罗死后一百年，另一位罗马元老，同时也是一个天才的演说家，再次向人们展示了拉丁哲学作品的力量，[1] 不过性格和风格都不同。[2] 像西塞罗一样，塞涅卡认为，哲学的道德方面（*moralis pars philosophiae*）——传统认为包含着政治学说的道德哲学——是哲学最重要的分支。[3] 但与西塞罗不同的是，西塞罗使用的是一种与其怀疑式学园派平衡风格相适应的悠闲、稳定的文风，而塞涅卡在阐释其伦理学时，使用的是与其坚定斯多葛派激情相适应的一种紧张的、警句式文风。西塞罗是在柏拉图和逍遥派先例的鼓励下写出了《论共和国》，并踏上了写作《论法律》的道路的，塞涅卡则不曾就不同政制的优劣发表任何作品，对通过立法达到理想几乎没有信心。[4] 事实上，人们经常认为，塞涅卡不曾对政治学说表现出兴趣，并且把道德哲学局限在个人伦理方面。[5]

对于包括斯多葛派在内的希腊化时代哲学本身，有人已经提出了类似的看法。塞涅卡政治学说特点最鲜明的作品《论仁慈》（*de clementia*），显然得益于已失传的希腊化时代关于王政的著作，其中有许多就是斯多葛派的作品。[6] 更重要的是，在西塞罗和塞涅卡的时代之间，随着元首制的出现，政治已经有了重要的发展。西塞罗曾经把信仰寄托于罗马的共和政制，而且他相信，希腊人的混合政制理想、平等而持久的政制，曾经实现过。可是，他察觉到的那些分裂趋势，导致了连绵不绝的内战和恺

1　*Quint*. *Inst*. X. 1. 123—124 中有些值得一提的其他哲学作家。塞涅卡的当代人摩苏尼乌斯·卢弗斯（Musonius Rufus）和埃庇克泰图斯都是用希腊语写作的。

2　有关塞涅卡的最近书目和综述性文章，见《罗马世界的伟大与衰落》II.36，3（1989）：1545—2012。

3　*EP*. 89. 18. 甚至在他的《自然问题》中，道德关怀也是第一位的。

4　*Clem*. I. 23，*Ben*. III. 16. 1；参看 Tac. *Ann*. XIII. 27.

5　例如 Momigliano 1950b（1969）：239ff.，Hadot 1969：80—81，Cooper and Procope 1995：XXV—XXVI。

6　Persaeus（D. L. VII. 36）；Cleanthes（D. L. VII. 175）；Sphaerus（D. L. VII. 178）.

撒的独裁，从而打碎了政制稳定的美梦。[7] 由奥古斯都设计的新式政治体系，虽然宣 533
称继承古老的政制，实际上是一种有着王族和帝国宫廷的不公开的专制。

塞涅卡本人的经历，显示了事物发生了怎样的变化。他出生于西班牙科尔多巴(Corduba)的意大利移民家庭，由于与皇帝的一个妹妹私通，其元老生涯因流放被中断了八年。公元49年，由于卡里古拉的另外一个妹妹(当时已与皇帝克劳狄结婚)的干预，他得以被召回。阿格里披娜(Agrippina)希望他成为其子尼禄的修辞学教师。[8] 无论他从非元老开始、后上升到执政官的经历与西塞罗多么相似，但在塔西佗笔下，他是将自己权力地位的上升归于尼禄的，"你让我具有了巨大的影响，给了我无数的财富。因此我就常常扪心自问：'像我这样一个出生在外省的普通骑士家庭的人，不是已置身于国内权要人物之列了吗？'"(*Ann*. XIV.53)事实上，作为尼禄的顾问，塞涅卡发挥着远比作为元老大得多的政治影响。新的制度，如同它实际存在的那样，依赖于政体形式和政府实际运作之间的脱节，因此，对政体形式的分析，对理解和改革政府与社会来说，并不是关键问题。

这并不是说，塞涅卡的作品仅仅关注个人的伦理。实际上，任何塞涅卡的读者都不可能不注意到，在他的作品中，他对公共生活和政治事件的实际兴趣到底有多大。在《论仁慈》中，他不仅明确宣称，就向元首提出建议而言，斯多葛派的主张是合适的(*Clem*. II. 5. 2)，而且在其他作品中，他也诚恳地谈到，在面对皇帝的友谊时告诉元首真相存在着困难(*Ben*. VI. 32)。他从罗马最近的历史所援引的大量例证，表明在元首应如何对待元老和骑士、阴谋家和告密者时应采取什么态度有清醒的认识。此外，像西塞罗的作品一样，他的作品很大程度上是面向那些参与公共生活的人、面向元老和骑士等官员的。[9] 实际上，塞涅卡常常将下述领域的行为置于伦理规范之中，认为它们更具社会性而不是个人性，更具公共性而不是私人性。这些领域包括：帝国宫廷中对言论自由的实践；进行司法审判的精神；在支持官职候选人或者接受候选人 534
时需要区别对待；一旦执政，为公共运动会提供财政支持；进入或者退出公共生活，或者完全从生活中退出的适当政治环境。

7　请注意《编年史》IV.33,1塔西佗的尖刻评论(威德曼已在前文第二十五章注释7引用)，我们可以把他的看法与波利比乌斯关于混合政制的相对长久性(VI. 10. 11—14,18)以及西塞罗更大程度的乐观主义(*Rep*. I. 69)进行比较。

8　Dio Cassius LX. 8. 5, Tac. *Ann*. XII. 8. 2, XIV. 55. 3. 关于他写《致波利比乌斯》(*Consolatio ad Polybium*)以求更早被召回的情况，见下文，原书第544页。

9　见下文，原书第545页。《致波利比乌斯》是写给一个被释奴的，此人正担任官职，为皇帝服务。

只有对政治思想,事实上是对政治学说不做过于狭义的理解,我们才能理解塞涅卡的贡献,因为它是一种实质性的贡献,是西塞罗的延续,不过它与西塞罗早期那些正式的政治哲学作品联系较少,而与《论义务》、《为马尔凯路斯辩护》等有更密切的关系。在《论仁慈》中——该书以作为元首的尼禄为对象——塞涅卡比那以独裁者恺撒为对象的《为马尔凯路斯辩护》走得更远,利用政治赞美诗来进行理论性的阐述。[10]在《论恩惠》中,像在《论义务》已经失传的部分一样,塞涅卡为罗马统治阶级提供了一部西塞罗那样的社会道德法典,而且通过悖论和夸张,补充了一些规劝性的插话。[11]

像西塞罗一样,塞涅卡的政治思想大量借鉴了罗马的政治概念和理想。我们应该记住,甚至在《论共和国》中,西塞罗也认为,柏拉图抽象概念的地位在罗马传统——不信任制度化的教育——以及罗马传统信仰(他们的政治制度是在历史发展中形成的)之下,[12]而在《论法律》中,他试图对现存罗马制度进行调整,以使其符合自然法的理想标准。同样,塞涅卡的《论恩惠》,尽管是以斯多葛派的普遍本质和人的本性为基础的,也将罗马社会的概念和标准提升了理论层次。由于塞涅卡的成就与罗马社会关系如此密切,以致要准确估价塞涅卡成就的广度和深度,我们只有把他和同一时期不那么理论化的作者放在一起讨论。在这些思想家中,罗马的历史学家、法学家在本卷中另有讨论,但这里将对小普林尼进行讨论。他的《颂辞》有与《论仁慈》颇为有趣的相似,而《书信集》和塞涅卡在《论恩惠》及其他作品中讨论的上层阶级的社会道德问题有联系。

塞涅卡作品中充塞着斯多葛派哲学的基本原理,因此勿需怀疑的是,他对斯多葛派那些相互联系的体系有完整的把握。它们之中,有关逻辑的论述在塞涅卡现存的作品及其残篇中都没有反映,但他写过几部关于物理学(和形而上学)的著作,在伦理学方面的著述数量庞大。修辞学教师和作家昆体良(Quintilian)比他稍许年轻,来自西班牙的另一地区,虽然对他持严厉批判态度,但也被迫承认:塞涅卡知识丰富,工作勤奋。昆体良补充道:“他没有在哲学上下很大工夫,但仍是一个杰出的谴责者。”(*Inst*. X. 1. 129)[13]不过他的意思可能不是说:塞涅卡和他的英雄西塞罗不同,从来

535

10　Griffin 1976 (1992): 149—150.

11　关于《论恩惠》中的悖论,见 Inwood 1995。

12　*Rep*. IV. 3; I. 70; II. 2—3, 21—22.

13　Quint. *Inst*. X. 1. 125—131.原文是:“*plurimum studii, multa rerum cognition*”(128);“*in philosophia parum diligens, egregious tamen vitiorum insectator fuit*”(129)。半个世纪后,奥鲁斯·格利乌斯(Aulus Gellius)(XII. 2. 1)称,有些人认为,他的学问普通而平民化。另一些人则认为,在他讨论的主题上,他不乏修养和知识。

不曾在哲学的三个分支领域系统写过作品。相反，在那些选定的问题上，他讨论得非常细致，利用了它们所有的具体知识，或者是像在《自然问题》中一样，悠闲地从一个主题转换到另一个主题，或者像在《道德书信集》中那样，转移得非常快。因此，在他的书信中，在其讨论愤怒、心灵和平、宽恕、非政治的生活的其他作品中，[14]对与法律和人类社会组织有关的伦理领域有零散的触及，并不让人惊异。塞涅卡最接近全面论述政治核心问题的论著是《论仁慈》。然而，甚至是这部作品，尽管它以描写一个富有美德的统治者的义务开头，但其超过一半的篇幅却被用来分析该书因之得名的那种美德，并提供劝导。

1.《论仁慈》

塞涅卡从来没有明确描述过他讨论的具体问题如何和斯多葛派的基本主张联系起来，也不曾清晰界定它们在那个按逻辑组合起来的体系中的地位。尽管如此，构成它们基础的主要线索常常浮现出来。在《论仁慈》和《论恩惠》中，两个根本性的而且相互联系的观念是神圣的天命和人的社会性。它们所以相互联系，如塞涅卡明确告诉我们的，是因为天命鼓励它喜爱的创造物——人科动物——和他人居住在组织性的、和谐的社会中，为他们提供了安全。[15]

《论仁慈》的第一卷讨论了许多问题，在希腊化时代关于富有美德的统治者的著作《论王政》中，它们很流行。塞涅卡借尼禄之口问道："在所有凡人中，我得到偏爱，并被选中代替神在世界上服务吗？"(I. 1. 2)[16]即使这种模糊的表达想暗示诸神的挑选，那也不可能存在神授的无限统治权。虽然统治者对个人和国家拥有可与神等量的权力(I. 1. 2，5. 7)，他的地位也附带着义务。在使用权力时，他必须模仿神圣的正义、宽恕和仁慈(I. 5. 7,7,26. 5)。对于他的公民，他必须像他希望神灵对待他那 536

14　这些作品中包括：《论愤怒》(*de Ira*)，《论灵魂的安宁》(*de Tranquillitate Animi*)，《论闲暇》(*de Otio*)，《论恩惠》(*de Beneficiis*)，以及《道德书信集》(*the Epistulae Morales*)。本卷论塞涅卡思想的作者曾在"剑桥政治思想史文献"编辑的作品中包括了《论闲暇》、《论愤怒》，并选编了《论恩惠》和《论仁慈》的部分内容(Cooper and Procope 1995：XXV)。

15　*Ben*. IV. 18. 2—4，IV. 17. 1—4，VI. 23. 3—4。参见 *Clem*. II. 5. 2。其联系也许在西塞罗《论死亡》III.68 中有所暗示。关于两者经由形而上学或者人性和斯多葛派关于正义的讨论的联系，见 Schofield 1995b：191—212。

16　据 Adam 1970：49—50，表达上的模糊是有意为之。Griffin 1976(1992)：148n.2 支持这种观念：与普林尼的《颂辞》80. 4 比较，神的选择是暗示性的，而在普林尼那里，这种观念更加明确。《论仁慈》I.21,2 称，"赐予和夺走生命是神灵赋予他的伟大礼物"，也支持了这种观念。

样(I. 7. 1)。此外,他的行为和语言都应受到限制,以便其行动与他的地位相符合。这是一种最高统治者的"高尚劳役",一种归于马其顿国王的传统公式。[17]如果他统治良好,他不仅会得到臣民的支持和保护,而且会像神那样得到尊敬和崇拜(I. 19. 8)。可是,他不是神,在尊敬的序列上,他处在第二位(I. 19. 9),是一个"人上人"(I. 7. 2)。统治者本人并不神圣,因此,在这样一个观念和帝国崇拜之间并无真正联系,尽管通过小心行动获得尊敬的观念暗含在罗马的习惯中——一个值得尊敬的皇帝死后会被神化。相反,塞涅卡的观念植根于斯多葛派的悖论——"只有智者才能成为国王"——中,因为智者的美德,他和神灵并列,只是他实践美德的时间和方式都更有限。正是因为他的美德,而且是以美德为前提,塞涅卡笔下的统治者甚至活着时都值得尊敬。[18]

通过什么样的世俗途径选择神的代表?像在其他作品中一样,在《论仁慈》中,塞涅卡以平静的心态看待世袭继承,[19]但事实上,他是对理想统治者取得权力的方式漠不关心。他说:"对一个统治者来说,谁也想象不出比怜悯更好的品质了,不管他继承这种高于他人的权力采用了什么方式,其法律基础是什么。"(I. 19. 1)一旦统治者掌握了权力,合法性就不再是他关心的问题,因为没有任何法律可以限制他的行动。神灵已经把它们对生命的生杀予夺之权授予了他(I. 21. 2)。他笔下的尼禄自吹:"我就像法律一样监督着我自己,而法律是我从破败和黑暗中召唤出来的,它要我负责。"(I. 1. 4)遵守法律是他自己的选择,他能够,也应该利用自己的权力挑战法律,拯救生命(I. 5. 4)。他的权力不仅可与神的权力比肩,而且可与父亲的权力(罗马法赋予父亲对子女的生杀之权[*patria potestas*][I. 15. 1])或者主人的权力相提并论。[20]这"明显是一种勿需负责的统治,除智者外,谁也无资格承受"。就好像克里西普斯对王权所做的界定(D. L. VII. 122)。

斯多葛派用心灵和思想来比喻神圣理性(*logos*)或者命运与世界的关系,塞涅卡则用来比喻统治者和其统治的共同体(*res publica*)的关系。[21]它明显排除了任何统治

17　*Clem*. I. 8; Aelian *Ver*. *Hist*. II. 20.

18　在《论仁慈》中,塞涅卡本人提到的一种实践(I. 10. 3)。进一步的讨论见 Griffin 1976(1992):219—221。

19　I. 11. 4,参见 *Ben*. IV. 31—32。在《颂辞》中,普林尼把这种由神挑选的观念(*Pan*. 52. 6, 80. 4—5)和过继、世袭继承等方法融合起来了。

20　参见 *Ben*. III. 18. 3。对他们的属民来说,国王、将军和奴隶主的权力平等而绝对。

21　*Clem*. I. 5. 4; 参考 Cic. *Rep*. III. 38 以及 Arist. *Pol*. 1254b5。请注意,这个类比已经被西塞罗用在他的共和国中,用来比喻法律和国家之间的关系(*Clu*. 146)。它暗示,当应用到统治者身上时,它与作为法律(νoμos　εμψυχs)化身的强烈意义上的统治者接近。见 Griffin 1976 (1992): 138 n.5。

者可以与其臣民共享权力，甚至行使同样权力观念存在的可能性。[22]可是，这个比喻也没有政府形式应当是君主制的假设性前提。事实上，西塞罗已经说过："国王、军事指挥官、行政官员、元老和人民大会管理其公民和外国臣民，就像心灵统治着身体一样。"（*Rep*. III. 38）确实，在《论恩惠》的一个有疑问的段落中，塞涅卡批评布鲁图杀死恺撒是"违背斯多葛派的教导，因为他害怕国王之名，而最优良的统治形式就是处在一个公正的国王的统治下"（II. 20），但在其他作品中，我们几乎没有证据证明这样一种清晰的斯多葛派偏好。[23]在《论仁慈》中，塞涅卡只是说，自然法规定，国王应当像蜜蜂界的"蜂王"一样没有毒针。[24]这个观点的意思不是说，王政是自然规定的政府形式，而是说自然规定了国王（一旦他存在）正确的行为和性格应当怎么样。事实上，塞涅卡对其统治者的称号是有意漠视。他给尼禄的建议不仅仅适合"元首或者国王"（II. 5. 2），在讨论过程中塞涅卡不仅交叉使用勒克斯（*rex*）和元首（I. 7. 1，13，16. 1），而且他也使用"元首、国王或者任何可以表示其为公共秩序保卫者的其他称号"（I. 4. 3）。 538

政体形式与塞涅卡理想统治者概念中的另一个核心观念也无联系，那就是传统的国王和暴君之间的对立（I. 11. 4—13）。塞涅卡并未遵循柏拉图路线，把依法统治和非法统治对立起来（*Politicus* 301—302），而是把有美德的和罪恶的行为，具体地说是仁慈和残暴的行为进行对比。塞涅卡事实上明确宣布，从权力上看，一个暴君和一个国王（好的统治者）是一样的，但国王为了公共利益对自己进行控制（I. 11. 4）。因此，无论苏拉因其建立的政体得到多少尊敬，都应被称为暴君，而叙拉古的僭主狄奥尼修斯比绝大多数国王都要优秀（I. 12. 1—3）。

尽管理想的统治者没有法律或者宪法的制约，但其地位就表示他有具体的义务（I. 14. 1），就像人们在社会上承担的所有其他角色一样。[25]在这些义务中，其中之一是通过榜样鼓励臣民中的美德（II. 1. 3—4），"躯体的健康来自于大脑。"（II. 2. 1）

---

22 参看 Tac. *Ann*. I. 12. 3："他所提出的问题，不是要他把那不可分割的职权分出来，而是想要他（元首）承认，国家乃是必须由一个人来统治的一个有机整体。"

23 此外，布鲁图事实上不是一个斯多葛派，而是老学园派的阿斯卡隆的安提奥库斯的追随者。有关对该段落进行解释的尝试，见 Griffin 1976(1992)：203—206。另请参考 Sedley 1997。

24 Arist. *HA*. V. 553b 否认了这一特征，普林尼的《自然史》XI. 52 称，该问题有争论。狄奥·克里索斯托姆的《演说集》IV. 62—63 保存了塞涅卡的比较，在 III. 51，他从牛群和蜜蜂的组织推测：对人类来说，一个强大的人统治其属下是自然的。

25 Sen. *Ep*. 94. 1，3，11，14—15；参见马尔库斯·奥雷里乌斯《马上沉思录》III. 5。塞涅卡利用元首的"祖国之父"（*pater patriae*）的称号，将皇帝的角色比喻成一个父亲，并把它与奴隶主区别开来，无论这个主人多么仁慈。

统治者必须通过温和的处理，医治罪恶，恢复公民的健康，即使在需要惩罚时，仍提供一个仁慈的榜样（I. 16. 1—17，22）。统治者传达的这种美德，传统上被设想成全面的美德，塞涅卡对此有所暗示（II. 1. 4），但他的主题要求他特别强调仁慈。

塞涅卡对仁慈美德的强调，如我们将看到的，源自当代的政治形势，因为这种素质注定要在尼禄这个顾问的思想中占据突出地位。但他也像斯多葛派一样，明确把它和人类社会的一般职能联系了起来，“没有任何学派更加仁慈、更加宽厚、更加热爱人类，或者说更加关怀共同的善，所以，它的明确目的是有用、有助，不仅关心自己的利益，而且关心每一个和所有人的利益。”（II. 5. 2）仁慈的概念在希腊语中没有对应的词，但它的一个方面被希腊语的热爱人类（*philanthrōpia*）所覆盖。通过鼓励这种美德，统治者和神定命运合作，强化了人类社会的纽带，因为人是社会动物，生来就是为了共同的善（I. 3. 2）。塞涅卡争论说，实际上，即使根据伊壁鸠鲁的假设，仁慈也[539]是最适合人类的美德（I. 3. 2）。但是，只有那些掌握权力的人最有机会利用它，例如忽略对他本人的伤害，在对外战争或者内战中赦免敌人（I. 20—21）和惩罚对其他人的伤害（I. 22—24）。[26]

在三卷的《论愤怒》中，塞涅卡已经触及这些主题。该书的对象是他的兄长安那乌斯·诺瓦图斯（Annaeus Novatus）。像塞涅卡本人一样，他也是一个元老，后来因过继得名为 L. 尤尼乌斯·加利奥·安那伊阿努斯（L. Junius Gallio Annaeanus）。当其担任阿凯亚总督时，他遇到圣保罗。塞涅卡强调，这样一种罪恶（愤怒），表现在私人身上是可鄙，但在一个绝对统治者身上，对其他人是毁灭性的，对他本人则危险（III. 16. 2）。[27]他已经揭示出，愤怒的习惯如何会驱逐仁慈，导向残暴，而且他还向其读者提供了一系列可怕的例证，他们中有外国的国王、罗马的将军和总督以及皇帝卡里古拉（I. 18. 3—6；I. 19. 3；III. 16. 3—19）。在探索僭主制度时，塞涅卡通过悲剧展示了他的一般技巧，但在论文中，他更具体地强调了残暴如何危及外国臣民对罗马的忠诚（II. 34. 4），导致皇帝的被刺杀（I. 20. 8—9）。从人类社会热爱人类的自然基础出发，他论证说，愤怒不应伴随着那些甚至最应当和必要的惩罚，因为统治者应当用它来改造罪犯，威慑为恶者，保护社会（I. 5—6；I. 19. 2，19. 7）。

将几个主题和一篇专门讨论一种罪恶的专题论文叠加起来，显示了《论仁慈》的

26　参见西塞罗在阐述斯多葛派主张时，认为在保护弱者（φιλανθρωπια）和那些有能力保护其他人（*Fin*. III. 66）之间的联系。

27　*Acts* 18. 11—17. 当西塞罗担任亚细亚总督时，在写给其兄弟昆图斯的信中，他已经指出了这一点（*Q. Fr*. I. 1. 37）。

独创性。因为这部作品把对一种特殊美德的研究和传统作品中关于王政的几个主题结合起来了。尽管这种美德与正义的社会美德接近，但它与正义又不相等，它突出强调的含义是：就得到良好政府而言，政体形式和法律的限制性条款不是最重要的，但正确的教育能够确保统治者良好的性格，正确的建议会鼓励统治者在最佳意义上使用权力。塞涅卡自己一度致力于给这个年轻统治者提供这两项。《论仁慈》的意图之一，是提供一种他使用赞美与规劝相结合的方法，使尼禄保持在正道上的方法。塞涅卡自己已经为此做了很好的准备工作。《论愤怒》具体谈的就是特权阶级子女的教育问题。"我们必须既不鼓励他们心中的怒气，也不磨灭他们的天才……得到赞扬时，它（即精神）就上升，而且会对它有信心；但同样的因素，也会导致傲慢和暴躁。我们 540 必须指导孩子们走在两个极端之间，有时使用笼头，有时用马刺……对于胜利或者值得称赞的行为，我们应允许他们情绪高昂，但不要傲慢，因为高兴会走向狂喜，狂喜会走向傲慢，对自己估计过高。"（II. 21. 1—5）[28]

《论仁慈》与当代罗马背景的相关性，解释了它另一个独创特征：在刑法审判中，塞涅卡赋予仁慈以至高无上的重要地位，尤其是准确界定了仁慈和法庭判决的关系。有关的解释，我们要从尼禄统治早期的政治环境中去寻找，《论仁慈》就是那时创作的。仁慈是掌权者对下属的一种美德（I. 5. 6；II. 3. 1）。共和国时代，它是统治阶级成员一种公认的美德，主要表现在对外族敌人的处理上，[29]但由于尤利乌斯·恺撒的宣传努力，它取得了突出地位，目的是争取内战中的罗马反对派。在这个独裁者统治下，西塞罗本能地发现了希腊化有关王政著作的适宜性，并在《为马尔凯路斯辩护》和《为利加里乌斯（Ligarius）辩护》等演说中利用它们来颂扬与罗马的仁慈相当的各种希腊美德，如宽容（*epieikeia*）、温和（*praotēs*）和热爱人类（*philanthrōpia*）等。[30]尽管恺撒的结局是那样，但在一块荣誉盾牌上，在归于奥古斯都的四种美德中，仁慈仍占了一席之地，而且在后世皇帝的荣誉之中，它据有显赫地位。在其登基时所做的许诺中，克劳狄将其包含在其中。[31]但由于他事实上的残酷以及对适当司法程序的鄙视，结果使它变得臭名昭著。在塞涅卡的《变瓜记》（*Apocolocyntosis*）——一部写于54年、讽刺克劳狄之死的文章，其中死去的皇帝被作为新统治者所预示的素质的反

28　当塔西佗写道：布鲁斯（Burrus）的严厉、塞涅卡的谦和凝重控制着元首危险的年轻人心性，使他没有偏离美德而堕入放纵享乐时，心里所想的很可能就是这一段（*Ann*. XIII. 2）。

29　例如，西塞罗的《论义务》I. 88。Wirszubski 1950：150—153 揭示了它在元首处理与其他公民的关系、突出的是在司法审判中的应用情况。

30　*Marc*. 9，12，18；*Lig*. 29—30.

31　*Res Gestae divi Augusti* 34 .2；Josephus *Antiquitates* XIX. 246（επιεικεια）.

面典型——中，他对司法权力的滥用遭到了明显的嘲讽。在登基后不久发表的演说——演说是由塞涅卡为他撰写的——中，尼禄宣布要放弃几项对权力的滥用，而滥用司法就在其中。[32]根据传统的定年，《论仁慈》写于55年末或者56年。[33]

与第一卷不同，不完整的第二卷关注的是定义和术语的准确性。它将仁慈小心地与相关概念如怜悯（*misericordia*）、饶恕（*ignoscere*）和赦免（*venia*）区分开来。仁慈与第一个概念的不同之处，在于仁慈是理性的实践，不是情绪化的反应；与第二个和第三个概念的不同，在于它认为应当进行惩罚时，不会不进行惩罚，而且不会免除它认为应当得到的惩罚。塞涅卡将仁慈最终界定为“一种温和，它会在需要停止的地方停下来”(II. 3. 2)，也就是说，它涉及选择，即在一系列可以公正施行的惩罚中，选择最温和的一种。这个定义好像是为了适应富有弹性的 *cognitio* 制度。*Cognitio* 是一种在元首以及元老院、行省总督、罗马市长面前进行审判的一种程序。如果皇帝愿意根据塞涅卡的建议行事，那么他们都有足够的机会追随皇帝的榜样。[34]如同共和国后期控制着司法领域的陪审法庭一样，这些法庭并不一定完全根据法律做出判决，而会考虑一些缓和性的因素，如被告的年龄、威慑问题、改革和安全等，每一种案例都会根据惩罚的基本原则进行考察。

所以，《论仁慈》写作时的政治背景，成为理解其根本特征——把有关问题和它所强调的仁慈行为的特定方面结合起来——的关键。因此，得出下列结论颇有吸引力：在塞涅卡为公众描绘的、由尼禄笔下的公民们承认的诸类幸福图景中，我们会看到某些政治信息。“深刻而广泛的安全感，法律规范着所有的暴力行为……此乃不缺少最高自由因素的最幸福的国家形式，只有放纵会毁灭她。”(I. 1. 8)他所说的如果被统治者失去或者拒绝服从统治纪律，可能导致自我毁灭(I. 1. 1; I. 3. 5; I. 4. 2)，包含着历史寓意，因为共和国是在内战中灭亡的。元首制的目标，就是要避免内战的重新爆发。塞涅卡对把统治者作为共同体灵魂比喻的发展，实际上和罗马有着具体的关系，因为他从一般的比喻性证明——在君主制度下，统治者必不可少——转向了对元首制的具体历史证明：

如果帝国的伟大心灵退出，这样的灾难将意味着罗马和平的终结，将我们伟

---

32 *Apoc*. 7. 5, 12. 3. 19ff., 10. 4, 14. 2; Tac. *Ann*. XIII. 4. 2; Dio Cass. LXI. 3. 1.

33 唯一真实的资料是《论仁慈》I.9。在该节中，据说尼禄（他出生于37年12月15日）已经过完了十八岁生日。

34 新近公布的 *senatus consultum de Cn. Pisone patre* 表明，公元90年以后的通俗拉丁语中，在刑事审判中，仁慈、大度（*magnitudo animi*）和公正（*iustitia*）作为美德一起出现在判决的语境中（Griffin 1997：256）。

> 大民族的幸福毁灭。只有人民服从管教，才能避免此种危险。如果人民对帝国发动猛烈攻击，或者在因偶然原因发生松动，却不允许帝国的结构被取代时，那这个最伟大帝国的结构和机构将裂成许多碎片，而这个城市的统治地位也会随之终结……因为在很久以前，当恺撒如此置身于共同体时，就发现他无法退出，除非两者都完蛋。因为他需要力量，而共同体需要一个首脑。(I. 4. 1—3)　542

对他的读者来说，无论是他关于元首乃共和国有机组成部分的看法，还是他基于历史原因对元首制的谨慎接受，都不会感到震惊。[35]事实上，塞涅卡的目的之一，就是要罗马的上层阶级放心：尽管有谣言说，尼禄已经谋杀了克劳狄的儿子布里塔尼库斯(Britannicus)，尽管民间相信，一个斯多葛派顾问的建议会不现实的高雅，新政府仍将保持有益的特点(II. 5. 2)。虽然如此，《论仁慈》和尼禄登基时在元老院勾画的"未来元首制的形式"——它出自塞涅卡的手笔——上的不同，也表明塞涅卡还有更深远的目的。尼禄演说所描绘的新制度，其基础是元老院的权威和士兵的同意，以及元首和恢复了其古代职能的元老院对权力的共享。[36]虽然从宪法上说，这个论证不比《论仁慈》的有机比喻更加精确，而且两者都是意识形态式的声明，但它们在精神上是完全对立的。

《论仁慈》所使用的术语的独特性，为我们提供了探讨其更深远目的的线索。在提出建议时，塞涅卡是把王(*rex*)与包括元首在内的其他称号合在一起使用的(见前文，原书第537—538页)。虽然尼禄从不曾明确被称为王，但暗示的就是如此，"你们非常希望从国王那里得到言论自由。"(I. 8. 1)可是，在经历最后一个国王的暴政后，罗马人憎恨国王的称号(Cic. *Rep*. II. 52)，据说奥古斯都所以取名奥古斯都，是因为他意识到，如果他取名罗慕路斯，会表明他有君主制的野心(Dio Cassius LIII. 16. 7)。塞涅卡肯定是有意督促他的听众——可以设想，比登基演说时那些元老听众的范围更加广泛的有教养的群体——把注意力放在元首制的现实上，而不是好听的称号上。他试图把基于历史原因对元首制的真诚接受，和一种新意识形态的宣传结合起来，不要再假装好像类似的古老共和国仍然存在，并且试图根据那种行为模式来约束元老。让我们接受这样的现实吧：我们有一个君主，并且为元首确定理想王政的标准。《论仁慈》本身希望对此目的有所贡献，教育元首：如果他合乎美德地行使权力，　543

35　参见塔西佗：《编年史》I. 12, 2(前文，原书第537页注释22已引用)，一个元老使用心灵和身体来比喻帝国是一个有机体。

36　Tac. *Ann*. XIII. 4。可是，两部作品的共同之处在于，它们都强调了对司法权力的滥用。

作为回报，他将得到赞扬、支持和安全。当尼禄最终好像了解了他的老师所说的权力的优点与绝对范围，但没有认识到塞涅卡告诫他的对自我约束的需要时，人们认为塞涅卡应为此负责，并把他称为“暴君的教练”（*turannodidaskalos*），并不令人惊奇。

2. 塞涅卡的赞美与普林尼的《颂辞》

半个世纪后，在普林尼给皇帝图拉真的颂辞中，我们看到对元首制更加传统的颂扬。[37]在尼禄被元老院宣布为公敌并被迫自杀后，罗马又经历了数次内战的恐怖，直到69年韦伯芗取得政权，随后建立弗拉维王朝才停止。在韦伯芗的儿子们统治时期，以及在图密善被谋杀后，在涅尔瓦和图拉真统治下，普林尼作为元老，仕途顺利。公布的这篇演说，乃普林尼被指定为执政官后，为感谢元首于100年在元老院实际发表的，出版时做了扩充。此种习惯在奥古斯都时代已经确立，[38]而且由元老院规定的事实（*Pan*. I. 2，4.1－2），揭示了政治的现实，因为从形式上说，普林尼是由元老院和人民选举的。此外，通过列出图密善作为反面典型、督促图拉真尽可能接近元老的理想，普林尼支持那种自愿采用掩盖权力现实的统治方式，把元首制打扮成公民政治（*civilitas*），元首的行动犹如公民中的公民，或者如后来的希腊作家所说，“好像是在共和制度下行事”[39]。塞涅卡由于把克劳狄作为反面典型，因而集中在司法问题上；普林尼则因憎恨图密善而期望元首平易近人、赏识才能、贬斥吹捧、拒绝过分的荣誉。

像塞涅卡一样，普林尼利用赞美来指导。“我必须服从元老院已经发布的命令，它要求执政官就投票发表感谢演说，通过演说，好的统治者应当意识到他们自己的行为，而恶的统治者知道他们的行为应当如何。”（4. 1）由于简朴的生活方式，由于他对元老院和元老们的尊重——经过冗长的正式程序选举执政官，图拉真得到了赞美。赞美的具体内容比塞涅卡更具个人风格，更加具体。它简短叙说了图拉真的实际经历（9）。就宣布图拉真由神选择而言，普林尼比塞涅卡更加明确（I. 3—5），而且为神意得以实现的具体程序欢呼，即图拉真是由其直接前任涅尔瓦过继的（94. 4），但这并不妨碍普林尼在演说的末尾，祈祷将来由图拉真自己的儿子继位，以在朱庇特指导下过继儿子为第二佳选择（94）。像塞涅卡一样，在描述元首仁慈的统治风格时，普林

544

37　关于颂辞的特点，见 Radice 1968 and Fedeli 1989。

38　Ovid *Ex Ponto* IV. 4. 35（AD 8）.

39　Dio Cassius LVII. 11.3. 关于公民政治，见 Wallace-Hadrill 1982：32—48。

尼也使用了“祖国之父”“*pater patriae*”的称号。据说普林尼的皇帝在美德方面也非常突出。但普林尼强调，人们认为图拉真是平等者中的一员，而图拉真本人也是这么看的(21. 4)。他树立的道德榜样，与图密善压迫性的道德立法形成了鲜明对照(45. 6)，僭主政治和王政之间的对比，好像是作为主人(*domination*)和元首之间对比的替代物出现的(45. 3)。但是，最能揭示两部作品间差别的，是普林尼把图拉真比喻成那些驱逐了塔克文家族的人。他们使罗马摆脱了王政(*reges*)，而图拉真让罗马摆脱了专制(*regnum*)(55. 7)。

因此，与塞涅卡的论著比较起来，普林尼的演说更少理论色彩，也更少创造性。这里没有基于概念的论证，思想上也无新奇之处。虽然普林尼可能利用过《论仁慈》，但在精神上，他的演说更接近西塞罗的《为马尔凯路斯辩护》。事实上，塞涅卡本人在《论仁慈》之前十多年，写过一篇更接近此种精神的文章。他的《致波利比乌斯》写给克劳狄身边一个有强大影响力的被释奴秘书，其中就包含对皇帝的间接赞美(7,13)。塞涅卡希望，皇帝会对他表现出仁慈，将他从流放中召回。[40]它预示了其后期作品的许多主题，如恺撒统治的绝对性、他受制于自己的义务、他树立的道德榜样、他的仁慈等，但那里缺少理论的铺陈，不过有更加具体的细节。他描写了克劳狄可怕的前任卡里古拉、克劳狄的征服活动、克劳狄的学术活动，以及他的儿子和后代。

在《致波利比乌斯》和《论仁慈》之后，塞涅卡再也没有写过具体论证政府的著作，偶然的涉及既不积极，也不具有建设性。他津津乐道于世袭所造成的卡里古拉的嗜血或者克劳狄的滑稽；[41]他翻来覆去地啰唆伴随着共和国灭亡而来的自由的丧失。他认为共和国灭亡的准确时间以加图之死为标志，与《变瓜记》或者《论仁慈》比较，此时加图成了一个比奥古斯都更英雄的人物。[42]元首制既然不可避免，那它现在就是一个不可救药的存在；他谴责布鲁图刺杀恺撒是抱着不可能实现的希望，以为“在最高权力和服从的奖赏如此之大时，自由还能存在；或者说当古代的方式已经被抛弃时，国家还能恢复到它过去的政制；公民权力的平等和法律至高无上的地位又怎能维持，因为他已经看见，成千上万的人卷入战争，不是要决定是否有主人，而是要看他们会成为两名主人中哪一名的奴隶”(*Ben*. II. 20. 2)。对那些认为元首制是一种必要的罪恶，而且非常容易变成他们所鄙视的东方类型的僭主政治的罗马统治阶级来说，这

545

40 13. 2 确定了它的写作年代：克劳狄于 44 年取得不列颠胜利前不久(Dio Cass. LX. 23. 1)。

41 *Ben*. IV. 31.2。那里是要揭示命运感谢有美德者的祖先及其后裔的方式。

42 *Ep* 95. 70, *Prov*. II. 10, *Const*. *Sap*. 2. 3, *Tranq*. *An*. 16. 1, *Ep*. 24. 7, *Ben*. VI. 32. 4, III. 27.《论命运》的年代难以确定，见 Griffin 1976: 400—401。关于其他作品的年代，见下文，原书第 545、558 页。

些观点都很普通。[43]

3.《论恩惠》

塞涅卡将他最有创造力的思想投入到为上层社会阶级制定个人行为原则的工作中，他的受众要么是和他本人一样的元老，[44]要么更经常的是骑士，即塞涅卡本人最初出生的那个阶级，他的弟弟则在被选为骑士后留在那个阶层。但是，他们中的绝大多数也都有过从事公职的经历，因为帝国制度重要的变化之一，是雇佣骑士担任公职，有的像鲁基里乌斯（Lucilius）那样作为元首财政代理人或者西西里的财务官；[45]或者像塞涅卡的岳父庞培尼乌斯·保林努斯（Pompeius Paulinus）那样，作为行政官员或者谷物供应长官；[46]或者像安那乌斯·塞列努斯（Annaeus Serenus）那样作为罗马的军队的指挥官或者消防长官。[47]

在塞涅卡现存作品中，精神上最接近西塞罗《论义务》的一部，是写于56—64年间的《论恩惠》。[48]这部作品的形而上学基础即神定命运和人的社会本性，类似于西塞罗的作品和《论仁慈》。可是，西塞罗和塞涅卡强调的重点不同。在论述人类内在的社会本能起源时，两人有时将之归于自然，有时则归于诸神。[49]但西塞罗更经常的是用自然法或者自然法则来表达，塞涅卡更喜欢用神或者诸神来解释。因此，塞涅卡的神定命运更具有个人化风格，也能更多地让其训谕模仿神灵。西塞罗间接提到了神的恩宠（*Off*. II. 11）以及我们维护它们规定的社会友爱的义务（II. 11，III. 28），对塞涅卡来说，它们的恩宠则是人类能推知自己正确行为的样板（*Ben*. I. 1. 9—11，IV. 25）。它们的榜样教会我们在不求回报地付出，甚至包括那些忘恩负义的人，因为排除他们意味着剥夺了善（IV. 28）；神灵还教导人们要施惠于那些不值得得到恩惠之人，以便尊崇他们的祖先（IV. 30—33）；[50]只要他们不是因为自利而提供，对我们能够与他们分享的共同福利，我们都要感激（VI. 20—23）。

43 可是，在各个时期，塞涅卡都描述过卡里古拉倾向于东方专制主义的倾向（*Brev. Vit*. 18. 5，*Ben*. II. 12. 1—2）。在《论仁慈》I.10.2，他已经用臣服来形容元首制的出现了。

44 《论愤怒》和《论幸福》（*de Vita Beata*）是写给他哥哥的。

45 《论命运》、《自然问题》和《道德书信集》是写给他的。

46 《论生命的短促》是写给他的。

47 《论智者的坚定》（*de Constantia Sapientis*）、《论灵魂的平静》、《论闲暇》是写给他自己的。

48 关于写作年代，见 Griffin 1976 (1992)：399。

49 在《论义务》III.28，I.160，II.11 中，西塞罗确实谈到了诸神。塞涅卡也谈到过自然，例如《论恩惠》IV.7。

50 见前文，原书第 544 页注释 41。

另一个不同关乎一个古老争论：是自然的社会性还是实际的必要性指导着人类生活在共同体中。西塞罗明确指出，*oikeiōsis*（奥伊克伊奥西斯）的社会本能是自然法则的一种表现，它把理性注入人类心中，指导着我们形成共同体。在这个共同体中，我们学会了接受来自同胞的帮助（*Off*. I. 12，II. 14），推动我们组成城邦，以便保护我们的所有（II. 73）。其结果是我们通过交换好处满足我们所有的需要（II. 15）。他否认人类所以进入共同生活是为了提供生活必需品（I. 158）。[51]这就把因果关系颠倒了。塞涅卡同意西塞罗的下述看法：社会本能和我们应当对同胞采取符合美德的行动的要求，不是人类设计出来应对弱点的，而是内在于人的，而且互助和安全的良好结果来自它们。但是，对塞涅卡来说，神定命运为人类提供了理性以及友爱本能，以便他可以通过服务交换生活在安全之中（IV. 18）。因此，通过把帮助人类应对弱点的动机归于神灵，同时让社会美德变成人类的目的本身，塞涅卡能够调和关于社会起源的两种理路（IV. 17—18，VI. 23. 3—4）。塞涅卡作品中一些让人迷惑的段落，所传达的是他关于神灵关心人类的思想，但对这种人格化神灵的一瞥，不仅仅是一种为达到更大教育效果或者"仅作为比喻"的修辞方法，如克林特斯和旧斯多葛派认为的那样。[52]如果上述论证能够成立，在这种关于社会起源的新概念中，它好像已经表达了。

547 塞涅卡也写过一部《论义务》，但已经失传。[53]它本来也许有助于解释，他为什么认为给予和接受好处值得他去写一部七卷的专论，而西塞罗只是把它作为一个辅助性的题目。[54]西塞罗认为，施予和慷慨是与正义紧密相联的，它们联合起来组成了第四种美德，在较广泛的意义上可以说就是正义（I. 152），或者说是社会性美德的组成部分。[55]确实，由于这种社会性美德是"所有美德的女王和王后"（III. 28），在《论义务》中，益处的相互交换占了很大比重，原因正是社会美德的那一方面把人类的友爱和共同生活联合在一起（I. 20，22）。但对塞涅卡来说，虽然他也说过相似的话，"我们的任务是讨论益处，并且规范一种实践，使其比其他任何东西都更多地把人类社会

51　柏拉图（*Rep*. II 369b）和伊壁鸠鲁派就持这种看法。在西塞罗《论共和国》III. 23 中，这个规定被归于卡涅阿德斯反对自然法的一篇演说。

52　Edelstein：1966：34.

53　语法学家狄奥麦德斯（Diomedes）引用过其中的一个短语（*Gramm*. *Lat*. I. 366. 13）。

54　Inwood 1995：243—245 辩称，只是因为斯多葛派和其他哲学家著作的偶然失传，塞涅卡专门就此问题写了七卷的专门著作才好像显得异常。但他指出，这个主题通常是在诸如（περι καθηκοντος，西塞罗译成《论义务》）或者《论恩惠》（περι χαριτος）之类的著作中进行讨论。塞涅卡经常引用赫卡托（Hecato）的著述，但我们不确定他使用的是否就是已经得到证实的《论义务》（περι καθηκοντος）还是假设的《论恩惠》（περι χαριτος）。

55　见阿特金斯前文第二十四章第七节第二目，另请参见 Atkins 1990：260—266。

联合起来”(*Ben*. I. 4. 2),但施予和正义的关系好像并不比它与其他美德的关系更接近(例如 III. 18. 4, II. 31),或者它与作为整体的美德更加接近(I. 1. 12; IV. 1. 3, 10, 21. 3; III. 18. 4)。[56]对西塞罗来说,慷慨和施予必须按照正义的规定实行(I. 42, II. 71),[57]而对塞涅卡来说,给予好处就是一种美德行为的展现,像其他美德一样,对于施予者、接受者、时间、地点和环境来说,是理性和合宜的象征(II. 16. 1, IV. 10),其价值源自施予者的意图(IV. 21. 3)。

塞涅卡认为给予、接受和报答恩惠对人类社会如此重要的理由,在他关于恩惠和义务之间关系的论述中清楚地显示了出来。虽然给予恩惠是人之为人的义务(IV. 12. 5);虽然人类的理性特征,而且只有有意识地实现理性(I. 1. 8)是人类的一般义务,但恩惠和义务之间存在着区别,无论这种区别是多么模糊。感激的网络是由施予行为建立的,而施予者并不是在履行义务,但报答这种施予就是一种义务了,也就是说,是一种义务的履行(III. 18. 1)。[58]接受恩惠创造了一种友谊关系,通过进一步的恩惠交流,友谊得以加强(II. 18. 5, 21. 2;参考 *Clem*. I. 9.11)。所以,一方面是家庭联系决定着我们相互之间的义务;另一方面,那些相互之间缺乏血缘或者婚姻关系的人之间,其相互关系的建立主要是通过恩惠的互换。对塞涅卡来说,像对西塞罗一样(*Off*. II. 63),这种网络的维持都是关键,但就恩惠给施予者带来的光荣、影响和权力而论,塞涅卡赋予它的作用比西塞罗要小得多。[59]对他来说,维持这种“游戏”,就是维持社会过程对于人类社会的价值;对个人来说,施予恩惠的道德收益有价值。通过将恩惠给予适当的人,“游戏者”会有助于游戏的成功,但从终极目的来说,物质的回报对他并不重要。然而,接受者认为,无论施予人是何态度,他都必须回报(I. 10. 4; VII. 16, 22)。强加于捐助者和接受者的这种道德法则上的非对应关系,有利于此类社会实践的维持,因为捐助者不会因为接受者的不报恩而感到沮丧,从此不再捐

548

56 《论恩惠》VI.41.2 确实说过“那样会好得多和公正得多”(*quanto melius ac iustius*),《书信》81.19—21 把感激和通常作为某种影响他人的事物的正义进行了比较,然后补充说,“对所有美德的报偿是美德自身”(*quod virtutum omnium in ipsis pretium est*)。

57 Atkins 1990: 261.

58 虽然塞涅卡把这个观点作为他人的看法提出来,他在另外一些地方的措辞好像赞同这个看法(*Ben*. VI. 18. 1—19. 1),不过也有例外,例如《书信集》81.7(*officii meminisse*),《论恩惠》II.18(恩惠的交换是对双方的要求[*ex duobus officium*],犹如父母与子女、妻子与丈夫)。赫勒古阿克(Hellegouarc'h)(1963:164—165)接受了 III.18.1 所做的区别;萨勒(Saller)(1982:17—21)的警告是有益的。西塞罗《论义务》I.48 也许是认为,同样的行为,从接受者的立场看是恩惠,从施予者的立场看,是义务。关于类似的不对应的论述,见下文,原书第 548 页。

59 Cic. *Off*. II. 32, 65, 69—70, 71fin. 对塞涅卡来说,恩惠不应是因为功利原因(*utilitatis causa*)施予的,见 *Ben*. IV. 12. 2, 参见 IV. 18. 4; *Ep*. 81.19。

助，而接受者也不用担心因为缺乏物质回报资源而拒绝接受（II. 35. 2—5, VII. 16）。所以，这个过程不会受到精神层面的影响，因为在那里，起作用的是意图。虽然在物质层面上会受到影响，因为在接受者已经通过感激履行了义务之外，还有物质的回报（II. 33—34），但这里主张的态度是将它的生存机会最大化，原因是捐助者将继续提供实际的好处，而接受者也会尽最大努力做有形的回报。[60]

塞涅卡的建议，有时被认为不现实而遭到批评。据说恩惠互换乃罗马社会的核心机制，虽然有详尽的成规管理着它，但人们不能期待绝大多数罗马人会比其他人更具利他主义精神。[61]这种反驳部分误解了塞涅卡的论证风格以及它夸张的教育方法。[62]在讨论以往我们已经施予的恩惠，同时记住我们接受的恩惠时，塞涅卡已经提醒我们注意这一点。“我们以夸张形式教授的某些事物，以便它们能产生适当的结果。当我们说‘他（捐助者）绝不能记住（曾经给予恩惠）’时，我们真正的意思是：‘他不应该到处宣扬它，也不应炫耀或者提出过分要求’。”（VII. 22. 1—2）人们曾经同样指责西塞罗在《论义务》中提出的建议不够现实，因为在规劝其儿子，通过他规劝一般的年轻人时，他有意识地选择了更难调和的斯多葛派伦理，而不是更加完美的、值得尊敬的学园派或者逍遥派的立场（III. 20）。事实上，两个作家所提出的反面例证，表明他们意识到了现实生活更加阴暗的方面。[63]尽管与西塞罗比较，塞涅卡的看法好像更加抽象、更加普世，较少具体的罗马特色，因为他经常把讨论提升到智者的水平，重点强调（与意图比较）物质回报的非重要性，但《论恩惠》也暴露了罗马上层的社会风俗。实际上，如果我们把两部作品进行比较，它们所揭示的是：在共和国和元首制之间，在这方面存在本质上的连续性。[64]

549

我们还听说，罗马统治阶级的成员从海盗中拯救朋友（*Off*. II. 55; *Ben*. I. 5. 4, VII. 15. 1）；或者为死刑犯辩护（*Off*. II. 66; *Ben*. III. 9. 2, IV. 12）；或者帮助地位同等的人支付升迁费用（*Off*. II. 62; *Ben*. II. 21. 5）；或者在官员、祭司和行省实行庇护制（*Off*. II. 67; *Ben*. I. 5. 1, IV. 3）。值得注意的是，在塞涅卡那里

60　该规则工具性的重要性在 IV.18.4 得到揭示，见 Inwood 1995：259。

61　Macmullen 1986：522. 这篇文章把恩惠作为“控制工具”加以讨论。

62　犬儒派的狄奥根尼利用歌队领唱的角色来说明问题，他有意将调子定得高一点，希望调子恰如其分（D. L. VI. 35）。

63　Chaumartin 1985 甚至在其中发现了很大程度上是对皇帝及其圈子的批评。

64　Saller 1982：120—143 表明，元老贵族在经济、社会，甚至政治方面的庇护制，在共和国之后存在了下来，因为元首不可能吸收所有上层阶级。在实行庇护制度时，这些家族常常作为中间层次起作用。Morgan 1998 指出，昆体良关于演说家在政治中的地位的描述，也与西塞罗类似。他认为，昆体良暗示：如果由受过适当教育的人来管理政府，政体形式并不重要。

缺少的，是西塞罗关于公共捐助即热心公益和对私人慷慨之间对立的强调。西塞罗的同僚们是因为政治雄心用建筑来装饰罗马，而塞涅卡只提到阿格利帕对罗马城的公共建设有所贡献（*Off*. II. 60；*Ben*. III. 32.4）。因为到塞涅卡时，罗马的公共福利由元首支配和指导，而且很大程度上由元首提供。

这只是元首制存在后，在有关恩惠规则问题上必须包括进来的新因素的表现之一。塞涅卡写作时，心里想到的是两种不同类型的人：统治者和被统治者。“他已经给了我（官职），但给他的更多，而且给那个人的速度还快些。”（*Ben*. II. 28. 1）绝大多数罗马慷慨的例证来自皇帝，他的形象是将金钱给予元老个人（I. 15，II. 8. 1，II. 27. 1—2）或者将官职授予他人，或者是赦免某些人（III. 27，II. 12. 1），但他也向全体人民赐予公民权或者免去他们的罪过（VI. 19）。相互给予的问题在这里出现了：它涉及的不仅仅是因我们作为整体的一部分得到好处心生感激（VI. 19），更困难的是我们如何回报。塞涅卡谈到了“那些被命运置于如此地位上的元首或者国王，他们可以给予许多礼物，却只能得到很少回报，而且分量和已经付出的很不相称”。然而，这些掌握大权的人物会在忠诚和服务方面得到回报（*Ben*. V. 4. 2—3）。塞涅卡本人的地位让他敏锐地感觉到了这一任务的重要：

550

> 我将向你们揭示，这些高居权力顶端的人所需要的，那些拥有人们缺乏的一切的人，所需要的事实上是那样一个人：会告诉他真相，让他免受不断出现的陈词滥调和谎言的困扰，因为人们愿意听逢迎的话而不是事实的习惯，让他几乎不知道真相究竟是什么。（*Ben*. VI. 30.3）

他也知道面对“元首朋友”时的困难。他提到让人尊敬的奥古斯都曾经宣称，他遗憾自己失去了顾问阿格利帕和麦凯纳斯。“国王们的典型态度是：将说真话的美德归于那些不再有听到其真话的危险的那些人。”（VI. 32. 4）当西塞罗将诚实的友谊与告密者进行比较时，他的重点是放在那些像自己一样被建议和被逢迎的人身上（*Off*. I. 91），只有他们是在扮演煽动家或者在逢迎人民之时例外（*Amic*. 95 - 99）。

在说明作为施予人的元首的适当态度时，塞涅卡触及了某些在《论仁慈》中出现过的问题：让人感到愉快的礼物，是那些不那么张扬地，而且面带仁慈笑容的人送出去的。此人虽然是我的上级，但他将自己放在与自己平等的地位（II. 13. 2—3）。施予不仅仅需要合适的动机，而且应当符合理性的条件，是专门为元首设计的。虽然只有智者能够正确地判断何时、何地、基于何种理由、依照什么样的方式将礼物送给何

人(II. 16. 1; *Ep*. 81. 10),其他人也应当尽其所能地使用他们的理性。奥古斯都和克劳狄被作为好坏两种典型的例子。一个元老评论道:"从已被神化的奥古斯都那里,我宁愿得到判决,而从克劳狄那里,我宁愿得到施予。"也就是说,从奥古斯都那里得到礼物,意味着理性认为他应得,而克劳狄的施予犹如命运之神,是"偶然的和无意识的冲动"(I. 15. 3—6)。提比略的错误在另一个方向上,因为他要求那些贫困化的元老像在法官面前一样证明他们的功德(II. 8. 2),把恩宠变成了伴随着谴责的道德评判(II. 7—8)。有一件逸事刺激塞涅卡评论道:"即使是一个元首,把施予作为侮辱也不合适。"[65]塞涅卡对行使慷慨和庇护时的良好判断力如此强调,与帝国时代其他作家的做法一致。[66] 551

近代学者因为有罗马的升迁制度缺乏秩序的印象,常被引得得出结论说,元首在以庇护换取忠诚和感激,不是依据"普遍化的和理性化的资历和业绩(在近代的意义上)",所以礼物不是给予那些"应得之人","不是恰如其分,而是大方地授予"。[67]如果我们说庇护制以素质为基础也许更加准确,根据这种标准,人们能得到理性的评价和比较,但所考虑的业绩不是专门的技艺或者经历,而是文化水平、勤奋程度、诚实和好的性格。对塞涅卡来说,当元首不是根据美德和勤奋程度给予礼物时,人们就会抱怨(II. 28. 2)。

在描述施予时,塞涅卡常常是模糊的,因此我们不清楚施予者是元首还是其他人(例如 I. 5, 1; II. 28. 1—2),他也没有说"国王和统治者"是唯一需要诚实建议的人物(*Ep*. 123. 9)。更重要的是,对元首本人,如对国王一样,在回报时可以给予更普通的礼物(VII. 4. 2, III. 18. 3)。共和国时代上层阶级的生活模式不仅仍然未动,而且该阶级成员间的施予规则被应用到他们和元首之间的关系上了,因为从理论上说,元首是平等者中的一员,该理论得到尊重符合有关各方的利益。普林尼所说的元首陷入真正的恩惠网络之中,让我们对塞涅卡的教导所暗示的社会模糊性得到细节上的一斑。

65　塔西佗对提比略的做法更为同情(*Ann*. I. 75. 3—4),他觉得尼禄对于那些贫穷的元老一律慷慨太不加甄别了(*Ann*. XIII. 34)。

66　关于塔西佗,见本章注释 65 和《历史》I. 52,塔西佗批评维特里乌斯的慷慨是"没有节制,没有尺度"(*sine modo, sine iudicio*)。另见 Fronto *ad M. Caes*. V. 37; Dio Cassius LXXII. 19 (参见 LII. 15. 3, 19. 1—2); *SHA Hadr*. 10.3—6; Plin. *Pan*. 44. 7; *Ep*. X. 13。

67　引自 Saller 1982: 110, Cotton 1984:265。

4. 普林尼的书信

普林尼的书信一直被誉为“完美的罗马元老的手册。它们不仅是自传性的资料，而且其目的是教诲性的和榜样性的”。[68]他发表的许多书信(第一卷到第九卷)是推荐信，或者重述了他得到的礼物与恩惠。它们的意图是要展示他在“回报对朋友的义552 务”时所遵守的高标准。他认为这是义务的一个特殊领域，介于官员的职责和私人生活之间(*Ep*. III. 5. 1，IX. 37. 1)。第十卷由他与图拉真之间的通信组成，包含某些为他本人或者他人请求恩惠的书信，也包括感谢信，可能并不是准备发表的。[69]所有书信都严格无误地遵守着通行的规则，以便取得皇帝的同意。虽然我们也许怀疑普林尼是否真像信中所写，甚至他本人所做的，也能一贯遵守社会规则，但它们确实向我们展示了当时的社会规则。

普林尼对该规则的描述，与西塞罗和塞涅卡的规劝非常接近，但它们也表明，一个受过一般教育的人，即使形式上不曾在哲学上有过训练，但仍能意识到哲学家说过些什么。[70]《书信》第五卷第一章承认过去的慷慨是一个遗产，表达了他在接受一份在“名声”以及“良好的良心”方面的奖赏时的快乐，因为它已经给他留下了一份遗产，“我还不够资格成为智者，以致可以对认可和一种奖赏是否会增加我相信已经是美德行为的事物漠不关心。”(10—13)这里使用的话语让人想起《论恩惠》的第二卷第三十三章第三节，塞涅卡在那里揭示说：“恩惠的第一份果实是良心……而一个人的声望和因此要回报的事物是次要的奖赏。”普林尼也揭示了塞涅卡认为恩惠接受者需具备的素质，并把接受者作为一个例证来使用(V. 1. 3—5)。通过给予更多，普林尼本人证实了他的恩惠(*Ep*. II. 13. 9)，他赞扬哲学家阿特米多罗斯(Artemidorus)，因为他具有“慷慨的天性”，以致夸张了他的朋友们的服务(III. 11. 1)。

---

68 Veyne 1976 (1990)：9。人们也许不会那么赞同该句话的结尾：“它虚假地让它们的作者好像对他本人很满意似的。”另见 Parker 1988。

69 认为普林尼无意发表第十卷的主要理由是：书信是在他的总督任期内突然中断的；《书信》第一卷第一章暗示，他仅准备发表他本人的书信，这种做法除第十卷外一直得到遵守；《书信》第一卷第十章第九节表明，他认为那些作为其职业生涯一部分的书信是“非文学的”(*inlitteratissimas*)。

70 普林尼对哲学的了解，也许是通过他师从昆体良学习修辞得来的(Plin. *Ep*. II. 14，VI. 6)。昆体良推荐他阅读哲学著作(XII. 2. 8，X. 1. 35，I. 123)，并且相信，像西塞罗那样处理哲学问题，是演说家的本职(I. *proem*. 10—17)。但因为政治原因，普林尼急于强调他与斯多葛派哲学家的友谊，他们曾经受到图密善的迫害，但受到涅尔瓦和图拉真的扶持(*Ep*. I. 5，10，II. 18，III. 11，IX. 13. 1—3)。

普林尼知道，他的罗马读者会同情他在光荣问题上的弱点。[71]在《书信》第一卷第八章中，他直接讨论了这一问题，谈到了他本人发表其演说时的犹豫，该演说是在他向家乡城市科莫捐献了一座图书馆后，向有限的听众发表的。演说就他的慷慨提出了一些基本理由，表明它不是来自冲动，而是源自道德原则的理性应用。普林尼称，对演说的加工，让他避免了冲动式慷慨后产生的后悔心情，塞涅卡已经指出过这一点 553 (*Ben*. IV. 10. 2—3)。此外，它强化了对贪婪的摆脱，而贪婪是和对慷慨的喜好并行的(参看 *Ben*. IV. 14. 4)。最后，它强调他下一个捐助项目的优异——为抚养科莫的儿童提供财政帮助。与运动会或者角斗比赛不同，这是一种受欢迎的事业，又真正具有公益性质。这里他又和道德家们站在一条战线上了。[72]这封信碰巧还让我们注意到，帝国时代上层阶级的公益捐献有着怎样的渠道：如果说罗马是元首和皇帝家族的自留地，其他人则可以为他们自己的家乡做做好事。

普林尼所表达的，并且期待其读者分享的理想是透明的，这不仅是因为他明显期待别人的赞同，而且在于这样的事实：他甚至公布了那些没能为朋友获得所请求之物的书信。他的意图显然是要宣扬他的好心和做出的努力，不是他的物质恩惠。[73]此外，在为朋友请求升迁时，无论是对行省总督，还是对元首，普林尼都常常用非常模糊的话语来表达他的请求，以致我们只能猜测他准确的请求是什么(例如 *Ep*. II. 13; III. 2; X. 26, 87)。普林尼的意思是强调：包含在恩惠中的判断，比恩惠本身更有价值，“因为虽然你在能力范围内赐予他更高的官职，但你不能给予他比我们的友谊更好的东西。”(II. 13. 10)

普林尼还证实了塞涅卡的下述观念：人们也期待元首行使判决权力(*iudicium*)。他已经在《颂辞》中赞扬过图拉真的鼓励勤勉、完美、节约和美德，因为他将祭司职位和行省授予那些善人，从而表明他们拥有他的友谊以及他有利的评价(44. 7—8)。如塞涅卡已经指出的，他也告诉我们，人们期待元首尊重互利的可能以及感激的必要。与其前任相反，图拉真承认了义务，在授予恩惠时，不是以一个“高傲的元首”的身份，而是以一个“不是不知道感恩的朋友”[74]的身份。“朋友”一词所代表的方式，是共和国时代已经确立的规则被用来掩盖帝国的权力现实，强化了帝国时代“公

---

71 Tac. *Hist*. IV. 6. 1 称：“对光荣的渴望，即使是哲学家，也是最后一个才会离开它的。”关于西塞罗，见阿特金斯前文第二十四章第七节第二目，另见 Long 1995: 213—216。

72 Cic. *Off*. II. 56; Sen. *Ben*. I. 11—12. 1.

73 Syme 1960 (1979): 477—495.

74 *Pan*. 60. 5—7，参见 *Ep*. X. 51. 普林尼给图拉真的信过分谄媚，称“无论我有多少能力做到这件事，也不敢以同样分量的感激回报”。

民政治”(*civilitas*)的假象,因为朋友(*amicus*)一直就是依附者(*cliens*)一个比较好听的说法。当推荐其他人时,普林尼使用它来表明自己地位和年龄的相对较低(II. 13, III.2, 8, X. 87, VI. 6)。在另一极,放纵(*indulgentia*)一词是人们经常使用的,而且用来称呼元首,也许是不平等关系明显的表现。[75]但顺从的虚假性总是上层阶级礼貌的一部分。事实上,普林尼对与他地位对等的人的大方,也使用了类似的话语,[76]尽管图拉真谈到他自己和普林尼一起“放纵”了比提尼亚的人民(X. 24)。

554

所以,普林尼的作品表明,塞涅卡关于罗马图景的描绘并不是非现实主义的,他通过例证告诉人们的社会关系的理想,与塞涅卡非常接近。塞涅卡提供的,但在普林尼那里完全缺乏的,是对规则的系统分析,并把它们置于关于人性和宇宙性质的一般理论之中。

他们关于社会最底层的评论同样真实。在《书信》第八卷第十六章中,普林尼和那些“高雅之人及哲学家”发生了争论,他们认为对一个奴隶的死不应当哀伤,而应仅把它作为财政损失对待。他接着宣称,允许一个奴隶立遗嘱是特殊的人道做法,那是把奴隶作为家庭这个微型共和国的一部分。在这里,奴隶像真正的共和国中的公民一样,享有自立遗嘱的特权。虽然这种严厉的态度在塞涅卡的作品中还留有某些痕迹(*Tranq. An.* 11. 3; *Ben.* VI. 2. 3),而且这种态度明显是把斯多葛派禁止悲伤(作为一种激情)与非哲学的、认为奴隶仅仅是一种物品的观念融合起来的结果,但他通常从斯多葛派凡人皆本性平等的观念(*Cons. Marc.* 20. 2; *Clem.* I. 18. 2)出发,得出和普林尼类似的人道主义结论。事实上,家庭作为微型共和国的观念,在塞涅卡的《书信》第四十七卷——现存古代文献中对奴隶最为人道的陈述——中已经做过讨论。虽然早期的斯多葛派哲学家好像已经从人的自然平等中推导出人道对待奴隶的最低标准,但塞涅卡为其提供了他所处时代最先进的观点和实践。[77]塞涅卡认为,奴隶有权利得到与人类之间义务对等的一切,甚至能让他的主人负有义务,因为奴隶曾经对主人做出合乎美德的事情(*Ben.* III. 18, 21, 22)。但是,如同因为命运而非美德强加的社会区别一样,作为一种制度,奴隶制还是被接受了(*Tranq. An.* 8. 8—9)。

75　例如,*EP*. II. 13. 8; X. 4, 5, 10, 12, 13, 26, 51, 87, 94, 106。Cotton 1984: 245—266 表达了这种看法。

76　*Ep*. IV. 15. 11, 15. 13 (元老院)。参见 *CLL* VIII. 20684。该铭文是毛里塔尼亚萨尔塔(Saldae)的一个公民献给哈德良的行省财务官的,称财务官为 *amico indulgentissimo ob beneficia quae in se contulit*。

77　Griffin 1976(1992): 257—258, 259, 261, 265—266, 274.

塞涅卡还提出了善待奴隶的权宜性理由。某些家庭奴隶的规模让主人感到威胁，为保护主人，法律对谋杀主人已经制定了越来越严厉的惩罚措施。可是，法律同 555 时也不鼓励过分的残酷，以减少奴隶被逼陷入绝境造成的对社会的威胁。塞涅卡提到，那些受到恶劣对待的奴隶，可以通过在圣地中或者皇帝的雕像下寻求庇护从官方（可能是城市长官）得到宽免，尽管不是纠正（*Ben*. III. 22. 3）。他本人给主人的建议是：不要因为残暴把奴隶变成他们的敌人，而应利用仁慈获得他们的忠诚（*de Ira* III. 5. 4；*Ep*. 47. 2—9）。尽管法律中两种对立的倾向最好是理解成：它是阻止对个人与对社会危险的两种方式，但塞涅卡本人的主张，也不应仅仅被解读成犬儒式的建议，认为他是要通过鼓励奴性的默认，告诉他自己的阶级如何强化奴隶制度。[78]根据权宜的论证毕竟是明确表述的，而基于人道的论证，至少是因为主人的道德完美这样一种道德关怀而引发的。

5. 塞涅卡论公共生活和私人生活的对立

对于专制统治造成的道德冲突，塞涅卡比普林尼或者西塞罗都表达得更加强烈。他一次又一次地回到人们是否应当在某些情况下退出公共生活的问题，或者退出若干年，或者完全退出。确实，他所考虑到的因素包括西塞罗和萨卢斯特在共和国时代已经设想过的情况——在一个道德败坏的共同体中，要实现政治抱负，需要采用罪恶的方法；[79]退出政治的其他情形包括：地位、财富、能力不足；或者健康不佳；或者在思想方面拥有杰出才能。[80]但是，新的政治条件也出现在他的作品中，突出的例子是《论灵魂的平静》，那就是危险妨碍了行动或者言论的自由（4. 3，5. 4），因此，顽强的沉默也许是服务于公民同胞的唯一方式（4. 6）；共同体可能处在善人无法帮忙的景况下（5）；一个人也许不适合于公共生活，原因是他喜好那种可能对他有害的言论自由，或者是他习惯于傲慢地挑战，因此不适合于宫廷生活（6. 2）。

虽然塞涅卡常常间接提到斯多葛派的要求：除非存在障碍，否则人们应当参与公共生活以为其同胞服务。但在现存作品中，他仅有一次系统地讨论了斯多葛派的理论及其暗示的意义。这是一篇名为《论闲暇》的不完整的论文。在文中，当他遇到其

78　Finley 1980：121，178n108 以及 Bradley 1986：161—172 持这种看法。

79　Cic. *Off*. I. 69，71，Sall. *Cat*. 3.3—5，*Jug*. 3—4；参见 Nepos *Att*. 6.2；Sen. *Tranq*. *An*. 3.2；*Ep*. 118. 3。

80　Cic. *Off*. I. 71，121；Sen. *Tranq*. *An*. 6. 2，7. 2，*de Otio* 6.

556 谈话对象安那乌斯·塞列努斯的挑战时(见前文,原书第545页),塞涅卡许诺会为其推荐的专注于哲学的私人闲暇生活方式辩护,并且要证明,斯多葛派的原则允许人们从青年时起就献身于此类研究,或者说在经过若干年的公共服务后,将职责转给他人(2)。只有关于第一个主题冗长而不完整的讨论保留下来。在讨论中,塞涅卡指出,斯多葛派的主张及其创立者树立的榜样,允许人们过一种沉思的生活,因为那些证明其最初的拒绝或者后来的退出正当的障碍,为这种生活提供了相当大的空间(3.3),他还推论出已经提到的那些具体原因。

塞涅卡接着论证说,哲学研究的生活,即使没有这些阻碍,也能实现斯多葛主义的要求:一个人应对其同胞有益,应服务于全体的利益,因为那个将培养美德作为生活方式的人已经让他自己有了准备,会在道德上有益于他人(3.5)。然后他诉之于世界大同理论:世界上有两种共和国,小的(人们自己的共同体)和大的(全世界),在大世界中,我们和所有的人类与神灵都是同胞。有些人为两个共和国服务,有些仅为这个或者那个共和国服务,在闲暇中,我们能够更好地为大共和国服务,通过我们对道德和自然哲学的研究,并目睹神的作品,来为神灵的存在提供证据。此外,斯多葛派号召人们过至善(*summum bonus*)的生活,一种服从自然的生活。但自然已经赋予人类对知识的渴望;一种宇宙中心的地位,从那里,他可以观察宇宙;一副使他可以低下头来沉思天体的身体;一个可以从感性走向真理及其以外的心灵。因此,对人类来说,根据自然生活,就是将自然已经赋予他的短促生命用于对自然的沉思。最后,斯多葛派告诉我们:自然希望我们采取行动和沉思(参看 *Ep*. 94. 45),但是,通过写作和教学,人们利用自己思考的成果为人类服务,从而满足自然的要求。

塞涅卡从斯多葛派的第一原理进行推论而不是对附属的参与建议资格进行探讨的偏好,在该文现存最后一部分中得到了强调(8)。虽然这一部分本身不完整,但塞涅卡的意思好像是说,克里西普斯的教导是:如果共和国的条件不合适,智者就不应参与公共生活,因此有效排除了对任何世俗共和国的参与,因为它们中的任何一个都不能容忍智者,或者是智者能忍受的。所以,克里西普斯的建议自相矛盾,等于说最好的办法是开始航行,但不是在船难经常发生或者常有风暴的海上,好像在赞美航行的同时,却禁止人们开船。

557 尽管如此,如果人们就此得出结论,说塞涅卡排除政治参与,或者说他完全抛弃斯多葛派那种有限参与,那就错了。他要讨论的是在积极参与后的退休问题。他的意思毋宁是说,他不喜欢那种根据国家的政治情况做决定的论证,下述评论以及《论灵魂的平静》中有关这个障碍的具体讨论清楚表明了这一点:"对于那些'傲慢地'

(*fastidiose*)搜寻对他们合适的政治情况的人来说,没有任何一个共和国是合适的。”(8. 1)在那里,塞涅卡向普通的、不完美的人(非智者),具体地说是给那些已经参与了政治生活的人提出了建议(2. 9, 3. 1),要求他们与斯多葛派哲学家、塔尔苏斯的阿特诺多罗斯(Athenodorus of Tarsus)的观点抗争,阿特诺多罗斯认为,现实的政治生活是腐败的,所以从中退出总是正确的(3. 1)。他本人的建议是:一旦彻底积极的生活因为命运或者国家的条件而遭遇障碍,就把闲暇和公共事务结合起来。世界上还存在这样一些国家:即使它们不能让我们履行公民的义务,但可以履行作为一个人的义务(4. 4)。可是,他的重点放在自己的国家上,由此产生的结论是:环境的压力可能把一个人的作用降低到阿特诺多罗斯建议的水平——仅仅通过自己的美德进行示范(4. 6—7,参见 3. 6),或者是给朋友提出建议(4. 3,参见 3. 3, 3. 6)。真正的差别在于:塞涅卡坚持认为,没有一个国家是如此之坏,以致所有值得敬重的行为都被阻止(4. 8—5. 3),因此,他反对阿特诺多罗斯主张的快速而全面的退出,因为人们必须表现出一贯性,通过把公共生活限制在可能的范围内,实现自己的选择。这里的宇宙城邦是以全人类(不包括神灵)为背景的,更接近犬儒派的消极概念,即否认一个人自己的城邦是唯一可能生存的核心。

在致鲁基里乌斯的信中,从公共生活中退出,转向一种专注于哲学的生活的情况再度出现。像在《论闲暇》中一样,他认为它比那种履行公民义务的生活更加可取,而不是像在《论灵魂的平静》中那样,把它作为那种生活的贫困化。对于智者和不完美的人来说,这是正确的,但对退出的恰当幅度和方式的关心甚至更加突出。人们勿需立刻屈服于环境(*Ep*. 22. 8),必须毫不做作地退出,甚至可以健康不佳或者懒惰为理由,而不应承认更青睐哲学与和平(68. 1, 3—4)。违背自然地实践哲学,利用自己的美德去谴责他人的劣行是危险行为(103. 5; 19. 2, 4)。他还提到了那些掌权者的憎恨(14. 10—11,14)。他用一整封信论证,“相信那些衷心献身于哲学的人顽固而具有叛乱倾向、藐视官员、国王或者那些管理公共事务者是错误的。”(73. 1)这个事实清楚地表明了塞涅卡的担忧。他的看法是:那些退出了国家事务的人,对于为他们提供安全和和平的统治者应心存感激,因为统治者使他们能够追求他们选择的事物。 558

塞涅卡对退出和避免政治的方式及其证明的关注,起源于尼禄时代的制度,而不是斯多葛派的体系。62 年,他本人提出请求,希望允许他因为健康和年龄原因从皇帝身边离开。当他于 64 年退出后,他过着病人式的生活。[81] 可是,他在这个方面的作

81 Tac. *Ann*. XIV. 54, XV. 45. 3.

品几乎无法和他写作时本人的处境可靠地联系起来，因为我们无法独立确定它们之间的关系。《论灵魂的平静》和《论闲暇》最可能的定年是47—64年之间，而有关的书信属于64—65年后期。[82]此外，塞涅卡关注的好像是比自传更加一般的问题。到他64年退休时，尼禄已经被说服相信，斯多葛派具有反叛倾向，该派一名元老已经被杀，杰出的斯多葛派元老特拉塞亚・帕埃图斯已经退出元老院。[83]《书信》第七十三封暗示，斯多葛派中的持不同意见者已经根据国家的糟糕情况进行观点的推论。无论如何，塞涅卡担心的挑战会给哲学带来恶名是很有根据的，因为就在他65年去世后，斯多葛派的元老和哲学家被控以政治反对派的罪名而受到惩罚。[84]

6. 结论

塞涅卡的作品表明，在最优良政制问题上，在政治行为问题上，尽管斯多葛派提供了分析行为过程与原则的术语和概念，提供了可供人们进行推测的例证与主张，但它并未提供固定的指导性意见。他们告诉了我们，如何利用神定命运、人的社会本性、世界大同等基本主张来说明对政治权力的使用、统治者和被统治者之间的关系以及统治阶级成员的义务。因此，塞涅卡的政治思想既抽象又具体，是他那个时代的产物，但具有普适性。

82　Griffin 1976 (1992)：316—317，396，399.

83　Tac. *Ann*. XVI. 22. 1.

84　Tac. *Ann*. XV. 71，XVI. 22：特拉塞亚的退出特别引人注意。

第二十七章　帝国早期的柏拉图主义和毕达哥拉斯主义

布鲁诺·森特罗尼

1. 预先的考虑

帝国最初几个世纪的柏拉图主义不是一个独特的思想流派，更不用说有属于该学派的作品了。在称呼欧多罗斯(Eudorus，活跃期约为公元前 25 年)以后到新柏拉图主义兴起之间的柏拉图主义者时，人们常使用"中期柏拉图主义"一词，从史学史的范畴看，它会产生严重的问题。事实上，历史上不存在任何单独的中期柏拉图主义哲学，而只有一个可以被称为柏拉图主义者的作家群体，他们服膺于"正统"观点的内核，且这个内核还不是在所有情况下都一致，在许多方面受到了亚里士多德派和斯多葛派哲学的浸染。对政治思想来说也是如此。从这个观点看，最让人感兴趣的作家是亚历山大里亚的斐洛(公元前 20 或前 15—公元 45 或 50 年)和克罗尼亚的普鲁塔克(公元 45—100 年)，尽管他们有某些共同之处，但相互之间差距甚大。至于同一时期其他柏拉图派的政治思想，我们缺乏足够的资料，没有任何资料表明，当时产生了具有伟大独创性或者具有重大当代影响的政治理论。[1] 帝国最初几个世纪罗马霸权在世界舞台上的巩固，并未给理论性的政治思想的繁荣提供有利环境，因为罗马统治明显的不可避免性限制了政治反思的规模，它通常在清醒的实用主义和纯粹的理想主义之间摇摆。

在斐洛和普鲁塔克作品中所反映的，正是这种情形。在家乡的政治事务中，两人都发挥过积极作用，其主要目标是确保与他们的罗马主人保持良好关系。但是，两人 560

1　例如阿尔基诺奥斯(Alcinous)的《论教育》(*Didaskalikos*)(一世纪到二世纪)中包括唯一且简短的关于政治的一章(第三十四章)，是对柏拉图的综述。见 Whittaker 1990，Dillon 1993。关于中期柏拉图主义的一般论述，见 Dillon 1977。

关于政治的理论思考，都不曾在他们的思想中发挥重大作用，或者不曾采取过系统的形式。柏拉图政治思想中的纲领化和乌托邦化精神，在他们那不同的背景中，肯定不可能发挥任何影响，但柏拉图哲学继续提供着进行政治思考的理论框架。对斐洛和普鲁塔克来说，我们只要把他们的作品作为一个整体看待，我们就能重建其政治理论的一般线索。他们共同的柏拉图遗产是对两个层次的现实进行根本区分，一个是不可改变的神圣王国，它构成了不断变化的世界的模型，另一个不断变革，而且受到激情的支配。政治行为的最终目标是：只要可能，就要在偶然世界中再生产理想的秩序。因此，与柏拉图一致的是，政治有着强烈的道德诉求。

在该时期的历史文献中，首要的是在帝国的意识形态，同时也是在诸如塞涅卡那样的非柏拉图派思想家中，我们所看到的是：国王广泛被作为神灵在俗世的代表以及神圣理性的化身。[2] 这种观念在希腊化时代的理论中已经发展起来，在斐洛和普鲁塔克那里，也多次间接提到了王权理论。国王被授予在世界上实现神圣秩序的使命，他就像俗世的神，通过法律的媒介引入秩序与和谐，他本人则是法律活的化身。与神灵合一的理想可一直追溯到柏拉图，而且在柏拉图派中广泛传播。现在，它则被应用到政治领袖身上。模仿神的美德不局限于智者的私人领域了。这个变化成为接受哲学家掌权观念的核心，《政治家篇》中草拟的柏拉图式王政观念以及哲学王理想，要发挥其影响了。

在以古代毕达哥拉斯派之名流传下来的一组论著中，我们也能看到这些基本的主题。但它们可能属于帝国时期（公元前一世纪和公元一世纪），将它们作为属于柏拉图传统的作品来考虑是合适的。尽管它们具有经院性质和派生性特点，但它们对其主题做了高度系统化的讨论，这一点有可能印证下述假设：它们对后世的政治思想产生过影响，而且一直延续到中世纪的政治神学与16世纪的绝对王权理论。[3]

561

2. 亚历山大里亚的斐洛

斐洛出生于一个显赫而富有的犹太人家庭。影响他的文化形态具有明显的希腊特色。他用希腊语写作，对希伯来语仅有零星了解。但在实践其宗教时，如他本人在谈到其对耶路撒冷的朝圣时所说，是忠诚的（*On Providence* II. 107）。他受到当时

2 见 Chestnut 1978。

3 Kantorowicz 1952a：267—271（= 1965：131—135），1952b：170—174（= 1965：264—270），1957 passim.

主要哲学潮流的影响，但决定性的影响来自柏拉图的哲学。他非常了解柏拉图的作品，具体地说是通过亚历山大里亚的柏拉图主义这个途径。但是，对理解他来说，参照系是由《圣经》文本构成的。除护教作品以及哲学和神学论著外，他全部作品中相当一部分，而且是最有趣的部分，是由对《圣经》(尤其是《五经》)的注疏组成的。它们或者按照专题，或者按照文本的节数排列，依据的版本是当时已经流传开来的七十子希腊文本《圣经》。他的注疏的典型特征，是使用原本属于希腊哲学的概念范畴，以及从希腊传统中借鉴来的、已经在犹太教中流行的寓意化方法。他居主导地位的观念是：《圣经》中的人物以及细节象征着现实，属于可以理解的范围内的真相，经文总体上代表着灵魂通向超验的旅程，而超验是生活的最终目标。[4]

这些因素将斐洛置于犹太主义和希腊主义的交汇点上。至今仍存在争议的是：他到底应被作为一个本质上是希腊的哲学家，同时仍深深扎根于自己的宗教的人，还是应被作为一个希伯来的神秘主义者，从一开始就是利用希腊思想的武库为启示服务。[5] 关于斐洛的影响，我们难以从异教作家的作品中得到可靠的文献，因为他们从来没有直接提到过他。另一方面，在基督教教父们的作品中，那些对神学以及他的护教论述感兴趣的人，明显欣赏他对《圣经》注疏学的贡献，而且利用他的寓意解经法来调和《圣经》的启示与理想真理，创造了一个基督教的斐洛的传统，至少认为他是一个同路人的，正是他们，[6] 同时也保证了他的作品的流传。

关于斐洛的政治学[7] 及他那个时代的历史，他的两部护教作品《论派往盖乌斯处的使团》(*Legatio ad Gaium*)和《反弗拉库斯》(*in Flaccum*)让我们很感兴趣。在这两部作品中，他叙述了某些他积极参与并在其中发挥过头等重要作用的活动细节。很可能的是，他尽管不愿意，但无论如何卷入了的公众事务绝不限于上述场合；尽管作为一个犹太人，他不曾实际参与过亚历山大里亚的政府。他其余的作品中，再无严格说来属于政治理论的作品。但是，他的《论约瑟(Joseph)》和《摩西传》关于统治和王政的观念，让我们很感兴趣。约瑟被刻画成一个理想的政治家，摩西则成为了哲学王、立法家的范型，其活动比政治实践更加重要。但是斐洛无意对其理论进行精心论证，或者提出有组织的纲领。虽然必要，但政治的重要性毕竟是第二位的，是人类生 562

4　摩西和亚伯拉罕的生平是对灵魂旅程的总结，其他人物象征着灵魂不同能力的美德，例如，亚当的 *nous*(智慧)，夏娃的感性。该隐(Gain)和亚伯(Abel)则象征灵魂为善和为恶的倾向。

5　对这些文献做出相反解读的主要代表人物是 Wolfson 1947 and Nikiprowetsky 1977。Runia 1986：pt. 1 对这场争论进行了评论，另见 Runia 1990。

6　根据某些文献，他是一个主教，他们还让他遇到了彼得。关于教父作家对斐洛的接受，见 Runia 1993。

7　关于这一点，首先请参看 Goodenough 1938，Barraclough 1984。

活的“副手”。生活本身的目的是追寻理性和崇拜上帝。

建立伊始，埃及的亚历山大里亚就有一个庞大的定居的犹太人共同体。犹太人与其他族群，以及希腊人和埃及人之间的关系，或者由于经济和宗教的原因，或者由于罗马人赋予他们的特殊权力，一直紧张。《反弗拉库斯》提供的资料，即证明了犹太人与这些族群之间关系紧张，犹太人与罗马之间的良好关系岌岌可危。[8] 弗拉库斯是亚历山大里亚的罗马长官，他的经历是对该城有关内在困难的启示。在进行了一段时期的优良统治后，他采取了反犹立场，并且成为当地居民屠杀犹太人的共谋者。由于这个原因，根据皇帝盖乌斯（卡里古拉）的命令，他被逮捕、流放和处死。《论派往盖乌斯处的使团》一文虽写于克劳狄当选皇帝之后，但斐洛继续叙述了有关弗拉库斯事件的故事。他重述了自己作为公元 39 年派往盖乌斯处使团成员的经历。而这个使团的派出，可能是为了重新获得已经被弗拉库斯废止的权利。盖乌斯如今的形象好像不同了，斐洛对盖乌斯迫害犹太人的政策持严厉批判态度，对他自封为神的疯狂计划，特别是使团在罗马时，盖乌斯宣布他自己的雕像在完成后要附上“宙斯”铭文，并且竖立在犹太人的神庙中的做法，也严厉批判。盖乌斯第二次会见使者时，使者当面拒绝承认他的神性，所以他中断了会见。该书叙述到此，突然结束。在一篇没有保存下来的翻案诗中，斐洛也许叙述了盖乌斯垮台的故事，其依据是上帝总在保护着他的选民的神定命运观念。

563 这些作品的意图以及它们所期待的读者一直是人们讨论的对象。[9] 斐洛可能意在向犹太人的迫害者发出警告，指出不祥的命运等待着他们，并给那些信奉犹太教的动摇分子提供保证。无论如何，两部作品都表明：斐洛亲自参与了政治，他的目的是与罗马人保持良好关系，以确保犹太人的宗教自由以及传统的特权。

当我们转向他的注疏作品时，我们发现，在描述宇宙以及它与其创造者之间的关系时，他使用了政治上的范畴。对他来说，宇宙是上帝这个至上神最完美的作品。按照斯多葛派的模式，它可以被定义为一个建立在法律基础上、由“一个伟大的国王”公正管理的大城市。[10] 因此，在讨论斐洛的政治概念时，我们必须从世界的起源和形成开始。神灵权力的最高处，和创世以及国王的统治（*basilikē*）两个方面联系在一起，因此神被称为“上帝”，其原因在于：由于上帝具有行使此种统治的能力，他用正义统

---

8 关于亚历山大里亚的政治形势，参见 Barraclough 1984：421—436。

9 关于《论派往盖乌斯处的使团》，参见 Kraus Regiani 1984。

10 *Quaes*. *Ex*. II. 42, *Jos*. 29, *Mos*. I. 166, *Abr*. 74.

治着所有将要产生的物种，只有他能够公正地统治这个世界，因为他是创造者，从无秩序中创造了秩序。他的第三项权力是把前两者联合起来的逻各斯。逻各斯无所不在，是道德行为的原则。[11]它是世界的创造者和统治者，同时也是它的立法者，他的法就是自然的逻各斯，规定着要做的一切，禁止着不能做的一切。因此，世界拥有一个单一的政体、单一的律法。遵循自然的律法，与沉思自然的秩序、宇宙城市的政体在本质上是一致的。[12]

在世界上的公民中，人类处在第一位。上帝本身不需要任何东西，他把世界全部委托给了人类。所以，作为其他国家的公民，只是人类的第二特征。除了自己的美德外，智者没有任何国家。[13]更一般地说，对于那些按照自然生活的人来说，政治生活仅仅是补充；对于单一的律法和自然的政体来说，具体的政体也同样是补充（*Jos*. 29）。在把具体城市与理想中的单一宇宙城市进行比较时，斐洛设想，神圣的逻各斯会为平等的恢复做好准备（*Immut*. 176）：

> 神圣的逻各斯……总是穿行于城市、人民和国家之中，向人们分发着他人的善，将所有的善给所有的人，但时时变换所有权，以便整个世界像由一个单一的城市所居，并引入其最优秀的政体——民主政治。 564

可是，事实上存在着许多城市，有着不同的政体、法律和风俗。政治生活也表现为许多不同形式，而且处在不断变化之中。因此，政治家应是一个具有全面能力的人，能够适应不同的环境。

尽管政治生活属于不断产生和消失的领域，但与对神圣事物的实践比较，它是第二层次的活动。斐洛坚定地相信，沉思的生活高于实践的生活。尽管如此，最优良的生活方式（他称为“移民”），只有在一个人首先已经很好地掌握了家政管理，然后是政治之后，才能达到。[14]但是，政治可以在一个更高的层面上进行实践，包括对上帝的君王式统治的模仿。由于宇宙和城市之间的类似，良好的政府意味着在城市内再生产上帝的世界政府。因此，理想的政府形式是君主制，虽然斐洛不断声称，民主制是最优良的政体。但是，他所说的民主政治并非人民的统治，他并不赞同那种统治。这个

11　*Cher*. II. 27—29, *Poster*. 127.

12　*Mos*. II. 48, *Abr*. 6. 1。关于斯多葛派对这一理论的启发，见斯科菲尔德前文第二十二章第四节。

13　*Jos*. 69, *Mos*. I. 157, *Abr*. 31. 这里也许反映了犬儒派的看法，见莫尔斯前文第二十一章第三节。

14　*Migr*. 89, *Spec*. II. 64, *Fug*. 36.

词的意思毋宁是在行使权力时的一种轮换，即是每个人轮流得到他应得的东西。[15]它与平等观念（*isotēs*）存在紧密联系，而平等是几何比例的平等，[16]会从中产生正义。如此设想的民主政治，因为其原则基于上帝规定的宇宙结构，与君主制的统治并不对立。[17]

斐洛的王政范式，我们可以在《圣经》中的两个重要人物约瑟和摩西身上看到，而罗马皇帝盖乌斯代表着与之相对的反面原型。对其他罗马人，斐洛的判断非常友好，例如，奥古斯都就展现了理想国王的某些特点（*Legat*. 143）。但是，他们中没有任何一个可以与犹太人过去的立法家相提并论。作为立法家的国王高于政治家，那个介于公民私人和国王之间的人物。政治家不具有绝对权力，因为他要服务于另一个国565 王——人民，他不是一个自由人，其行为受到一群主人的指挥。另一方面，真正的王权不需要就自己的行为向任何人提出解释。[18]虽然约瑟是理想政治家的楷模，但摩西是理想国王的化身。国王超过所有的人，但他毕竟仍是一个凡人（II. 6）。关于模仿神灵美德以与神灵同一的问题，斐洛谈得不多。国王和其他人分享物质的存在（*ousia*），[19]像其他人一样，他也是由尘土制造的。但就他是国王来说，他是神灵的影像。[20]人类享受与上帝的亲缘关系，因为他分享了上帝的理性，但上帝是真正的王。[21]

斐洛追随柏拉图，坚持认为只有在哲学家是国王或者国王是哲学家时，城市才接近于善（*Mos*. II. 2）。人间的王政是由上帝授予、且得到其臣民认可的某种事物，而且国王职位的授予，是考虑到他的天分及其美德，不是“根据武力或者战争的艺术”。[20]摩西是作为一个王子被抚养成人的（I. 8），还是儿童时，他就被称为“少年天子”（I. 32）。在他的身上，国王的能力和哲学合而为一，另外还有作为立法家、预言家和祭司的能力。虽然摩西形式上没有被称为王，但事实上，摩西是最优秀的国王、立法家和祭司（II. 187）。因为上帝是他的人民的牧人，所以，与可以追溯到荷马的、流传甚广的希腊传统相适应，理想的国王也应是他的臣民的牧人。作为实行王政的预备性练习，照顾羊群得到高度评价。摩西被挑选出来担任领导文明人群的工作，在

15 *Spec*. IV. 231.参见 Goodenough 1938：86－87，Barraclough 1984：512 and 521。

16 关于几何比例的平等观念，见 Pl. *Gorg*. 508a，*Laws* VI. 757b—c；Arist. *EN* 1131a3—b18。

17 参见 Plato *Menex*. 238c。

18 *Jos*. 35，148 anhupeuthunos. 参见伪毕达哥拉斯派的文献 Diotog. 72. 22（见下文，原书第 572 页的讨论）；另见 Plu. *De Unius* 826e。

19 参见 Ephantus 8o. 2—4，另见下文，原书第 572 页。

20 Antonius Monachus，*Melissa* II Sermo CIV（= Migne *PG* vol. 136，pp. 1011—1012）.

21 *Abr*. 41，*Somn*. II. 99.

22 *Mos*. I. 148；参见 *Abr*. 261，*Quaest*. *Gen*. IV. 76。

其和祭司的女儿结婚后，在这方面受到了训练。[23]作为牧人，斐洛的国王表现出在希腊化和帝国时期王政理论常见的另一特征：人道（*philanthrōpia*），与它为伍的，有对正义、善的爱，有对罪恶的恨（II. 9）。犹如牧人照顾畜群，国王的基本目的是让臣民获得利益，照顾他们的利益，提供共同的善（I. 150—151）。与之紧密联系的，是国王代表其臣民进行模仿的观念。国王是唯一能够达到美德至善境界、灵魂中带有至善印记的人；由于拥有某种近似神圣权力的事物，他能够达到幸福（*Abr*. 26）。其他人 566 只能努力模仿国王的样板，将美德的印记打在他们的灵魂上。因为臣民倾向于模仿那些统治他们的人，所以，恶劣的统治者将败坏共同体全体，而好的统治者甚至能够把那些最恶劣的人转变成具有自控能力的人。[24]

国王的立法职能以及国王是活的法律的观念，是另一个深深植根于希腊思想传统的特征。[25]就国王履行着法律的主要职能而言，斐洛的立法家是活的法律，因为他规定什么是正义的，禁止那些错误的东西（*Mos*. II.4，*Deter*. 141）。早在实际成为立法家之前，摩西就是活的和理性的法律了。对斐洛来说，摩西是历史上最优秀的立法家，他的成文法是其灵魂上印记的副本（*Mos*. II. 11），也就是说，是神圣的逻各斯种在那里的，而逻各斯是创造人时的样板。因为这个理由，摩西的律法是稳定而不可变易的，只要世界存在，它们就会存在。这也是为什么犹太人的制度在世界各地都得到赞扬和尊敬而其他国家的法律一直要修改的原因（II. 12－13，17－19）。当他写下下面的话时，他可能是在批评柏拉图（II. 49－51）：

> 在立法家中，有些直接规定了什么应该做，什么不应该做，而且规定了对罪犯的惩罚措施；其他人，那些认为自己更高明的人，不是以此为起点，而是在逻各斯中建立城市，然后通过将法律强加于其上的方式，让他们认为最合适的政体去适应那个这样建立的城市。另一方面，摩西……认为开始写作时就借人类之手建立一个城市不符合法律的尊严，因此以这个伟大城市的创造作为导言，将法律作为宇宙法则最忠实的影像。

23　另一方面，盖乌斯滥用了牧人观念，他认为自己出自神灵，声称那个承担领导其他动物工作的人天然优于被领导的人（*Legat*. 76）。

24　*Mos*. I. 160—161，*Virt*. 70. 参见约瑟及其兄弟们的故事：*Jos*. 87ff。在伪毕达哥拉斯的文献及普鲁塔克的作品中，这个观念再度出现（见本章注释 49）。

25　见哈姆前文第二十三章第二节。

作为预言家，摩西的能力也是超群的，但把它作为国王通常能力的一个补充，是特别斐洛式的。因为单纯依靠理性，无论是对人类还是神灵的事物，人类都不能达到充分的理解，所以语言的天分是必需的(II. 2－6)。约瑟是最优秀的政治家，是梦的解析者，尤其是人类生活之梦的解析者，因为那里所有的一切都屈从于变化，没有任何东西可以安全地被把握(*Jos*. 125—147)。如果政治家能够解梦，他就能区分正义和不正义、善与恶，将真实的善与欺骗性的善区别开来。在斐洛笔下，欺骗性的善是
567 那种肉体的和外在的善。因为无论发生什么，国王都会遵从上帝的意愿，而且如果没有他的神圣关照，没有任何东西会走上正轨，所以国王必须利用仪式和祈祷来关怀那些神圣之事，以便获得上帝的恩宠(*Mos*. II.5)。[26]所以，大祭司应当是比国王更加重要的职位(*Legat*. 278)。

斐洛文化形态上的二元性，在本文关于其政治思想的简短概论中得到了印证。如在斯多葛派那里一样，政治植根于自然法，不过法律的化身是摩西的律法。斐洛教导的主题是统治和王政，也扎根于希腊传统。不过为实现他的理想，他指望犹太教，所以他不断把经文作为人类智慧的来源加以引用。

3. 伪毕达哥拉斯派文献

古代毕达哥拉斯学派曾对公元前五世纪意大利南部希腊城邦的政治产生过重要影响，但在公元前四世纪几乎被消灭。从那时起，毕达哥拉斯学派就只能零星地存在，绝大多数情况下是作为一种个别人物向往的一种哲学，并使他们继续保持着毕达哥拉斯的“生活方式”。可是，毕达哥拉斯的形象以及毕达哥拉斯的哲学，仍然得到柏拉图学园的极大注意。学园派存在于柏拉图哲学和毕达哥拉斯主义之间，与双方都发展起亲缘关系，毫不迟疑地把他们自己创造的某些哲学主张归于古代的毕达哥拉斯主义，目的是让这些主张具有尊严，为它们争取权威的标记(*imprimatur*)。[27]由于这个原因，他们对后世哲学编辑者构建的毕达哥拉斯哲学形象产生了重大影响，确保了它的生存，尽管它经过了柏拉图化的解释，有了深刻的转变。因此，柏拉图主义和后来被称为毕达哥拉斯主义之间的哲学联系总是非常强大，与此同时，两者间的混合也受到青睐。

26　试与伪毕达哥拉斯派文献中狄奥托格尼斯笔下的国王进行比较，那里国王的职责中包括崇拜神灵(Diotog. 71. 23—72. 3)。

27　Burkert 1972：53—96.

在公元前四世纪到前一世纪之间，尽管对毕达哥拉斯主义文献性或者博物性的兴趣得到文献很好的证实，但毕达哥拉斯团体的存在缺乏清晰的文献证据。这也解释了归于毕达哥拉斯或者古代毕达哥拉斯派伪作产生的原因，其中的某些伪作可能可以追溯到公元前三世纪到前二世纪。[28]可是，从公元前一世纪开始，有证据表明当时确实有一场毕达哥拉斯主义的复兴，只是它的范围不能确定。特别是在罗马，尼吉底乌斯·菲古鲁斯(Nigidius Figulus)提出复活古代的纪律(Cic. *Tim*.1)。在亚历山大里亚的文化氛围中，有明显迹象表明，对毕达哥拉斯的这种哲学兴趣重新出现。在公元前一世纪和公元二世纪之间，一些明确把自己称为毕达哥拉斯派或者某些被后世称为毕达哥拉斯派(尽管其理由不是那么清楚)的作家浮现出来。他们中的某些人，如加的斯的摩德拉图斯(Moderatus of Gades)和阿帕梅亚的努墨尼奥斯(Numenius of Apamea)，好像都宣称自己是毕达哥拉斯派，同时承认他们的主张本质上是柏拉图的。没有任何公认的毕达哥拉斯学派，也没有任何代表正统的毕达哥拉斯派的系统主张。甚至在帝国时代，毕达哥拉斯团体和圈子——如那些试图复活毕达哥拉斯派生活方式却不公开认同其哲学的团体——是否实际存在，很大程度上靠猜想。 568

那些知名作家的作品并没有传下关于政治问题的重要主张。对政治思想史来说，更重要的是那些伪作，它们是一堆层次叠压的大杂烩，其中不少人冒用古代毕达哥拉斯派、有时是不知名的毕达哥拉斯派的人物的名字，用多里安方言写成。毕达哥拉斯时代，意大利南部和西西里的希腊人说的就是这种方言。但是，这些作者用的是一种人为创造的语言，仅仅具有多里安方言最普遍的特征，目的是让他们对古代毕达哥拉斯派的冒用显得真实。它们中的某些作品有自己独立的手稿传统，但其他作品的流传，首要的是由于博学的拜占庭学者约翰·斯托拜乌斯(John Stobaeus)(五世纪)的缘故，在其《摘要》(*Florlegium*)中传下了不同作家的残篇。我们这里关心的，绝大多数是那些短篇的、具有经院特点的汇编，但用了一些古朴的和诗歌的表达方式来装饰和创作。它的理论水平不高，作者很少试图为自己的论点提供论证。可以设想，对它们的轻信源自古代毕达哥拉斯派作者的面具，因为像阿契塔(Archytas)这样一个名字就代表着无可置疑的权威性。在晚期柏拉图派传统中，我们也发现他们不断把毕达哥拉斯作为参照，把他作为所有启示的来源。[29]也许正是因为这个原因，在古典古代，尽管有些作品的内容非常平庸，但仍继续被引用，并且认为它们重要。它

28　Burkert 1961.

29　O'Meara 1989 passim.

569 们起源于何时何地仍有争议，可能的地点有罗马、亚历山大里亚、意大利南部。在罗马，毕达哥拉斯主义曾产生过不同类型的影响；亚历山大里亚是一个活跃的文化中心，它对毕达哥拉斯主义的兴趣在欧多罗斯之类作家的作品中得到了证明；南部意大利是人们最能期待维持毕达哥拉斯传统的地区。关于它们的创作年代，摆动的幅度非常之大，早到公元前四世纪，晚到公元二世纪。不过如今许多学者倾向于把这些作品的写作限定在公元前一世纪和公元一世纪，从而将其置于中期柏拉图主义的框架之中。[30]

柏拉图派和毕达哥拉斯派哲学观念在早期学园派那里的共生，让我们难以从这些文献中分离出可能最终源自毕达哥拉斯派的因素。明显的柏拉图主张逐渐被描述成毕达哥拉斯派的，所以不容易确定这些著作的作者是否认为他们自己是柏拉图派而非毕达哥拉斯派。可是，这些原则性的内容本质上来自柏拉图主义，尽管有一些内在的不一致，但这些用多里安方言写的作品好像依靠的是一个单一纲领性和经院性体系；所有重要的主题，包括政治理论，都按照划分给它的空间，根据它与这个体系的关系进行论证，其突出的特征，是它们都有规定的篇幅。在这里，要分离出明确的毕达哥拉斯派因素也存在困难。可以肯定，在古代毕达哥拉斯主义中，从来不存在一个帝国时代的作家能够加以改造的系统政治或者政制理论。[31]公元前六世纪后期和公元前五世纪前期，毕达哥拉斯及其追随者对政治的参与程度很难估价，该派别的成员参与过克罗同的政府。但我们不清楚的是，原始形态的毕达哥拉斯主义是否应主要被描述为一场政治运动。更可能的是，毕达哥拉斯派的社团关注的是某种生活方式的实践，某些追随者取得了重要的政治地位。[32]毕达哥拉斯本人在政治事务中发挥的作用相当难以确定，很长一段时间之后，他逐渐被作为一个具有政治倾向的教育纲领的创立者以及立法者，[33]但人们假设存在的他的这种活动，没有留下任何具体痕迹。同样不可信的是下述传统，称诸如扎列库斯（Zaleucus）和加隆达斯（Charondas）一类

570 的神话立法家和毕达哥拉斯主义有关系。此外，也没有什么具体的政治倾向与毕达哥拉斯主义不可分割地联系在一起。当其追随者遭受迫害，其政治理论传到塔伦坦时，它的形式接近民主政治。其他毕达哥拉斯派追随的，是一种完全脱离于任何政治

30　Thesleff 1965 汇集了相关作品，本处引用时根据他编辑的页码和行数。关于伪毕达哥拉斯文献的一般论述见 Burkert 1961、1971，Thesleff 1961、1971，Moraux 1984：605—683，Centrone 1990：13—44。

31　关于毕达哥拉斯主义作为政治倾向的特点，逍遥派的阿里斯托克塞诺斯和狄凯阿科斯发挥过决定性作用，他们倡导实践生活的理想。

32　Von Fritz 1940：95 and passim.

33　例如 Iambl. *VPyth*. 129—130。

活动的生活传统。

政治论著中最著名的，是归于狄奥托格尼斯、埃克丰图斯(Ecphantus)和斯特尼达斯(Sthenidas)名下的《论王政》。有关它的年代争议特别多，相关说法从公元前三世纪到公元二世纪，[34]希腊化的君主国和罗马帝国好像是写作这些作品的最可能背景，因为它把君主制作为最优秀的政府形式。另外具有政治内容的论著属于伪阿契塔的《论法律》，许多学者认为它属于希腊化时代；[35]以及伪希波达穆斯(ps.-Hippodamus)的《共和国》。[36]不同作品间的差别显而易见。虽然关于王政的著作吹捧君主制，但伪阿契塔倡导包含民主政治、寡头政治和贵族政治的混合政体；而伪希波达穆斯把柏拉图的《理想国》作为自己的样板，好像更倾向于贵族政治。尽管有上述差别，但伪毕达哥拉斯文献给人的总体印象是：像在其他领域中一样，在政治领域，它们源自一套系统的理论。

这套理论基于可以追溯到早期学园柏拉图主义的一个观念——两个基本原理的主张。这些原理有时被称为形式和物质，有时被称为有限和无限，所有现实事物都是它们相互作用的结果。但是统治着宇宙的最高原理是神。在某些版本中，神的地位比上述原理要高。[37]宇宙是以不同的亚系统组成的一个系统，这些亚系统有世界、城市、家庭、个人和个人的灵魂。所有这些系统都展示了一种类似的结构，微观宇宙和宏观宇宙严格平行。[38] *Sustama*[39] 是不同的、相反部分的和谐，其目的是实现统一和善，而且是为了这些部分的利益。城邦也是如此，“城邦是不同和相异因素和谐后的产物，它模仿的是宇宙的秩序和和谐”(Diotog. 72. 21—22)。　571

每种体系都以二元对立为特征，较好者应当统治和指导，较差者应当服从。[40]一种体系的和谐，即它的美德，就在于此。在宇宙的层次上，永远处在运动中的天体统

34　认为它们属于希腊化时期的(公元前三世纪)有：Goodenough 1928，Thesleff 1961，Aladers 1975：28 and n.96(有所保留)；Delatt 1942 认为属于一世纪到二世纪。Burkert 1971 认为埃克丰图斯属于塞维鲁时期；Squilloni 1991 认为他属于图密善时代。见本章注释 53。

35　Delatte 1922：71—124，Thesleff 1961，Aalders 1975：27—38，Isnardi Parente 1979：222—223. Moraux 1984：605—607 将其包括在属于公元前一世纪和公元一世纪的作品中。

36　其他需要考虑的文献包括阿瑞萨斯(Aresas)的《论人性》(*de Natura Hominis*)；达米普斯(Damippus)的《论智慧与幸福》(*de Prudentia et Beatitudine*)；埃克鲁斯(Eccelus)的《论法律》(*de Iustitia*)；优里菲摩斯(Euryphamus)的《自传》(*de Vita*)；希波达穆斯的《论幸福》(*de Felicitate*)；卡里克拉提达斯(Callicratidas)的《论家庭幸福》(*de Domi Felicitate*)；麦托普斯(Metopus)的《论美德》(*de Virtute*)；欧纳塔斯(Onatas)的《论神》(*de Deo*)。让这些作品成为“毕达哥拉斯派”的不是它们的原则性内容，而是它们虚假的作者。

37　Arch. 19. 4—20. 17，Damipp. 68. 11—18，Onat. 139. 1—140. 19.

38　Damipp. 68. 20—69. 4.

39　Callicr. 103. 21—23.

40　据柏拉图《法律篇》III. 690b，乃一种“自然法”；参见《理想国》IV. 431a。

治着不断变化的地上世界。[41]作为神圣智慧的作品,宇宙的和谐不是出于偶然,也永远不会结束,尽管在地上的世界,最恶劣的部分有可能取得胜利,并由此产生个体的罪恶与政治的失序。因此,政治共同体应当在它内部再生产宇宙的和谐,最适合于此意图的政府形式可以被界定为"政治的"。它将神对世界的统治再生产出来,并以统治者与臣民的共同利益为目标。"专制的"和"保护性的"(典型的是例如教练和医生)统治形式分别仅仅以统治者或者臣民的利益为依归。[42]

> 人类……模仿的是整体的秩序,通过判决和法律来保持城市共同体的和谐。事实上,人类所完成的任何事情,都不像一个管理良好的城市、法律和政制的秩序那样让神灵印象深刻,与诸神的价值相配。

文明所以产生,是因为人类不能自足。与神灵不同,人类必须相互联合,成为共同体的一部分以求得生存。要达到幸福,人类必须生活在一个政府体系结构良好、法律宜人的城市中,[43]由此种体系产生的和谐有不同的名称,如正义、和谐、一致等。在提到城市时,是和平、和谐和优良法制(*eunomia*)。[44]

在最理想的政体形式问题上,不同论著之间的差异最为明显。如果我们从有关王政的论著开始,就会发现,它们是神乃最高原则、在不同层次的现实之间存在类似的理论合乎逻辑的发展。由于国王处在独特的位置上,他有义务模仿神的作品。从几何比例来看,由于对于城市来说,国王所处的地位,与神对宇宙的地位一样,那就意味着国王与神有联系,犹如城市与宇宙的关系一样。由于神是自然中应得到尊敬的事物中最优秀的,所以国王是世界上所有应得到尊敬的事物中最优秀的。两者都拥有一种勿需就自身行为做出说明(*anhupeuthunos*)的权力。[45]埃克丰图斯赋予君主的神圣性以突出地位:尽管构成他身体的物质与其他人一样,但他是由神根据自己的形象创造的,他的美德是神本身的作品。而人类由于受到世俗物质的压制,只有通过注入到他体中的神圣性,才能就神灵问题进行沉思(79. 1—7,80. 1—7)。在其他伪毕

572

---

41 Damipp. 68. 22—23; Metop. 119. 14—15; Occel. 125. 4—5.

42 Callicr. 105. 10—27. 尽管在卡里克拉提达斯描述的和那些自亚里士多德以来人们就熟悉的观念之间存在亲缘关系,但适合于政治共同体的政府形式同样地适用于统治家庭的观念来自柏拉图,见 *Plt*. 259b—c; *Laws* III. 690a。

43 Euryph. 86. 11—14, Hippod. 96. 16—18.

44 Eccel. 78. 8, Hippod. 96. 8; 参见 Ares. 50. 8。

45 Diotog. 72. 19—23; 参见本章注释 18。

达哥拉斯派文献中，这个被埃克丰图斯局限于国王的原理，被应用到全体人类：作为一种有高度智慧的存在，他必然是神性的复制品；他赋予逻各斯形式的能力，他让其眼光从世俗移开、转向沉思天体神圣现实的能力，只有得到神灵的帮助，才有可能实现。[46]尽管这里无疑有对《蒂迈欧篇》的回忆，但最接近者是斐洛。[47]人是按照神的影像创造的观念，人是地球上的流放者的理念，让人们想到来自犹太传统和《旧约》的影响。[48]

尽管他的本性是神圣的，但国王仍是一个人，具有神注入到所有人体内的竞争欲望。那促使人类尽可能与神灵的自足合一的事物，是对美德的实践以及对智慧的寻求，它使得神对国王亲切，同时也对他的臣民亲切，他们渴望轮流模仿他。因此，国王发挥着神与其余人类之间中介的作用，使得那些甚至远离神性的人也能达到与神沉思的合一。他们沉思其体内的神性，犹如镜子中的神性一样。[49]

> 因为王政是神圣的，所以除了那些合法拥有王权的人以外，难以看透它炫目的光辉……它是某种纯粹的、不可腐蚀的、难以接近的事物……对所有其他人来说，如果他们有罪，他们仍有可能得到神圣的净化，只要他们与统治他们的事物：法律或者国王合一。(Ecphantus *On Kingship* 80. 8—10, 13—14, 22—23)

573

狄奥托格尼斯进一步揭示了国王外在合适标志的问题，一种让君主与神灵非常接近的行为形式，就是国王在对待臣民时，像神对世界展示的友爱和友谊那样、像牧人对他的畜群那样、像父亲对儿子那样。[50]

由于其职责是统治他人，所以国王的第一项任务是通过控制激情来管理自己。归于国王的美德反映了柏拉图把灵魂划分为理性、精神和欲望三部分的影响，在所有伪毕达哥拉斯派文献中，我们都能看到这一点。他的快乐有节制，对财富大方，行使权力时谨慎。相应的罪恶乃是贪求财富和权力(*pleonexia*)，渴望荣誉(*philotimai*)和喜爱享乐(*philhedonia*)，它们是灵魂中理性部分缺失、精神和欲望部分分别造成

46　Eury. 85. 20—25.

47　Pl. *Tim*. 90a; Ph. *Opif*. 20, 24—25, 69; *Deter*. 83—86; *Leg*. I. 38.

48　Burkert 1971: 48—53.

49　Ecph. 80. 18—21, 82. 20—83. 10. Plu. *Ad Princ*. 781f－782a 与此接近，见下文。另请参见前文，原书第 566 页及注释 24 有关斐洛的论述。

50　Diotog. 73. 23—74. 17, Ecph. 82. 1—2, Sthen. 188. 3—4. 关于人道(*philanthropia*)，另见 Arch. 36. 4—5，以及下文，原书第 579 页关于普鲁塔克的论述。

的结果。不正义乃作为一个整体的灵魂和作为整体的政治共同体的一种状态，是最大的罪恶(Diotog. 73. 6—15)。

与国王和神灵类比紧密联系的，是把主权者作为活的法律(*nomos empsuchos*)的描述。尽管阿契塔明显让自己远离君主制的理想，但我们在他的作品中也发现了同样的认同(33. 8—10)，因为他把成文法视为无生命的法律。这里享有头等地位的是法律：它赋予国王以合法性(*nomimos*)，赋予其臣民以自由，共同体以幸福。根据狄奥托格尼斯的看法(71. 18—23)，国王是活的法律，是合法的统治者，国王必须是最高的正义，而且必须严格遵守法律。恰恰是在国王的绝对主权被宣布时，他好像要服从政体合法性的制约。人们也许会奇怪，活的法律的观念是否暗示国王是法律的来源，还是纯粹地暗示，他是现存法律的化身，因为他是法律效力的保证者。事实上，他对法律的服从不可能纯粹是服从已经存在的法律的问题，因为法律本身必须服从神圣的法则，否则将无正义可言。阿契塔所谈到的法律乃自然之法，其要旨在于根据各自的优点分配其应得之权，因此是正义之源(33. 23—25)。如此设计的法律"如果与立法所指向的那些人和谐的话，会有可能，因为许多人无法接受根据自然决定的主574 要的善……法律是某种对共同体有用的东西，如果法律不是君主式的，并且意在对私人有利的话"(33. 25—31)。法律不能刻在"家里或者门上"，而应刻在公民的灵魂中。[51]斯巴达的政制在这里得到了赞扬，因为它让成文的规定变成了多余。因此，不能排除国王有时会成为法律源泉、有时他服从现存法律(如果它公正的话)的情况。埃克丰图斯在考虑统治可能由法律或者国王实现的情况时，结论类似。无论如何，在阿契塔那里，法律得到了更多的注意。这与他对统治问题较少理想化的态度有关，因为他坚持认为，最好的政制将是基于斯巴达模式的民主政治、寡头政治和贵族政治的混合物，涉及官职的轮换与力量间的平衡。

对最理想政体看法的这些差异，可以从希波达穆斯的《共和国》(97. 16—102. 20)中找到答案。作者追随柏拉图的模式，将城邦分成顾问、辅助者和手艺人三个阶层。顾问管理着其他两个阶层；辅助者就战争方面的问题轮流向手艺人发布命令。虽然这套体系的基础是贵族的统治，但希波达穆斯也表达了对融合王政、贵族政治和民主政治的混合政体的偏好(102. 7—20)。由于王政是对神意的模仿，在理想中是最优秀的形式，所以贵族政治次之。因为贵族政治容易堕落成为傲慢，所以只能引入对城邦有利的部分。暴民的不负责任，同样让人难以过分利用民主政治。从公民是

51　Arch. 34. 30—32，Diotog. 76. 2—3，参见 Plu. *Ad Princ*. 780c。

共同体的一部分来说，民主政治在理想中是正义的政体。一般来说更可取的是符合宪政形式的贵族政治，因为它允许官职的轮换。

因此，从这些作品中追寻唯一的基本倾向是可能的。所有人都承认王政的优越性，但也都承认实现这一理想的困难。在论述王政的著述中，理想化的分析占了优势。在其他作品中，更现实的看法引导作者们强调法律的重要性；阿契塔支持混合政体，因为政治力量的相互控制，以及同样的官员既行使权力，又服从命令的规定，能够防止对权力可能的滥用。可是，这种保证，考虑到一个具有美德的君主的出现，好像流于表面。阿契塔把国王定义为“活的法律”，意味着他也承认这种理想。人们不免想起柏拉图的《政治家篇》(301a—e，302e；参见 *Laws* IX. 875c—d)所说的：如果由于偶然的神意，恰好出现了一个聪明的国王，他将成为法律之源，君主制就成为最优良的政体，否则，君主制就会堕落成为僭主政治。如果是那种情况，法律拥有充分权威就更可取。伪毕达哥拉斯派文献中对君主制的偏爱，好像来自抽象的理论思辨，而不是历史的实际，因为神是宇宙的最高原则，最佳的统治形式是对神的统治的模仿，除君主制外，不可能是其他形式。[52]　575

尽管伪毕达哥拉斯派的文献表明它们受到多方面的影响，但它们本质上仍属于柏拉图传统。在斐洛、普鲁塔克等作家，在中期柏拉图主义“与神融合”(*homoiōsis theōi*)的观念中，都能在柏拉图那里找到大量对应的内容。作为支持君主制的基础，“与神融合”的观念具有无与伦比的政治上的重要性。它们与斯多葛派也有对应，例如世界与城市、神与国王的类比。还有某些来自亚里士多德的主张被融进了柏拉图的总体框架中。这些资料有关政治理论实质上的一致性——尽管表面看来并非如此，但实际上得到了证实——也表明，过去设想的关于这些文献创作时间上的跨度不宜扩大太多。如前所述，认为它们的范围是公元前后各一个世纪较为合理。它们最明显的同类是斐洛，而且指向亚历山大里亚的背景，在那里，对毕达哥拉斯主义兴趣的复兴得到了有力的证明，其来自犹太传统的影响也容易得到解释。[53]

52　某些文献中用贵族政治代替君主制的看法，在柏拉图那里也有先例，因为如果是哲学家统治的话，那么他们是一个还是多个也就不重要了，见 Pl. *Rep*. IV. 445d—e，VII. 540d；*Plt*. 293a。

53　德拉特(1942：285)的看法是：这些作家好像只了解一个世俗王国，而它只能是罗马帝国。但他没有考虑到有关王政和世界大同论主张的抽象和理想化特点(斐洛也把它作为一个理想，与历史实际无关，见 *Immut*. 176)。关于埃克丰图斯，有一个具体问题：他的作品所具有的某些特征，指向相对较晚的创作年代。其中之一是他的夸张风格，另一个是他关于国王在任何美德上都不逊于神的观念，以及让读者感到怪异，除非所指乃某一具体君主，否则几乎难以让人理解那种崇拜情绪(见 Burkert 1971：54。伯克特猜测是朱利亚·杜穆纳[Julia Domna，死于 217 年]的圈子)。

4. 普鲁塔克

在普鲁塔克的作品中，政治理论和给统治者的实用建议紧紧纠缠在一起。虽然他的职业并非政治家，但他担任过公职，不过不是最高级别的。公元 68 年，他率领一个使团出使到阿凯亚的行省执政官那里（*Praec*. 816d）；他担任过家乡城市克罗尼亚的名年执政官，还担任过一些比较低级的职位。[10] 另一方面，他现存的著作，尽管仅仅代表了他数量庞大的全部作品的一部分，也表明他热衷于思想活动。虽然他不是一个一流的思想家，他却对哲学有相当大兴趣，他关于政治的思考构成其哲学一个合理的组成部分。普鲁塔克是一个坚定的柏拉图主义者，但与柏拉图不同，他关于政治的作品在其作品中并不具有头等重要性。现存的作品中，如《关于政治的建议》、《老人应当参与政治吗》、《为什么哲学家特别应与统治者交谈》、《致不曾受教育的统治者》等，[55] 主要是给政治家提供实用的建议，而且很大程度上和当时的历史形势有关。兰普里亚斯（Lamprias）编辑的目录中包括几部不曾流传下来的作品，其中之一的《政治学》也许是一部纯理论性的作品。普鲁塔克对政治的兴趣，从其《平行列传》主要关涉著名政治家的事实看，是非常显眼的。[56]

普鲁塔克政治思想的框架是他那个时代的希腊城邦以及它与罗马帝国的共存。普鲁塔克本人常常把它们之间的关系描述成相当服从的类型，目的是确保希腊城市的部分自由以及相对自治。为保证这一形势的稳定，政治家需要与罗马人维持良好的关系，他们要统治得良好，以避免任何可能引起厌烦的事物。普鲁塔克所处的地位，使他能够在这个层次的政治生活中发挥有效影响，他的绝大多数建议也都属于这个层次。希腊的城市，不是世界帝国，在这里占有突出地位，他好像对较大和较小舞台上的政治没有做出区分。[57]

虽然是一个坚定的柏拉图派，但普鲁塔克根本没有揭示哲学家参与政治和沉思生活优越性之间的紧张，而这恰是柏拉图的特点。他没有把政治参与设想成“必须

54　*Quaest. Conv.* 642f、693f，*Praec.* 811a—b：*telmarchos*（？ *telearchos*）。他谈到自己曾从街道上搬运垃圾以及所做的疏浚工作。

55　缩写形式分别为 *Praec.*，*an Seni*，*Max*，*cum Princ.*，*ad Princ.*。

56　关于普鲁塔克的一般著述，见 Russell 1972。有关普鲁塔克政治著述的透彻论述，见 Aalders 1982a，1992；进一步的论述见 Scott 1929，Jones 1971：110—121，Wardman 1974：197—220，Aalders 1977，Barigazzi 1981、1982、1984，Aalders 1982b，Desideri 1986。关于《平行列传》中有关理论的思考，见例如 Garcia Moreno 1992，Pelling 1995。

57　Aalders 1982a：27.

的，但并不高尚的"事物(Pl. *Rep*. VII. 540b)，他也不主张从政治生活中退出，哪怕是暂时的退出。政治冷淡主义与那些为自己的漠不关心而自豪的人所过的懒散生活，都深深地让人憎恨(*Praec*. 824a—b)。作为最高尚的活动之一，政治在人类生活 577 中发挥着关键作用，事实上其中包含着某些神圣的成分，是"一个神圣的领域"。有时他用宗教入门式的话语来描述政治活动，"完美的政治家首先是通过成为信徒，才参与公共事务的，但最终他会教授和启示他人"(*an Seni* 795e)。政治活动是给自己的祖国服务，它的地位高于父母的权利(792e)。政治家或者好的公民不应拒绝任何公职，无论其职位多么微不足道(*Praec*. 813c)，因为每一个这样的职位都是神圣的善(816a)。[58]

与柏拉图和希腊政治思想一般传统一致，普鲁塔克认为政治学与伦理学不可分割，政治活动的目的是道德的善，而非任何其他事物(*Praec*. 799a)。政治美德是最完美的，抛开法律、正义和统治者，神赋予人类的任何东西都不能享受。[59]政治不是

> 一种服务形式(*leitourgia*)，一种当需要得到满足后就达到了极限的服务，而是一种生活方式，一种适合温柔的动物，适应城邦和联合的生活方式。它被自然地创造出来，以使人过上政治的生活，无论何时都致力于道德的善，以人道对待他人。(*Should the elderly engage in politics*? 791c)

因此，政治活动是一种最高尚形式的快乐的源泉，即那些因为共同体以及人类的善而从事的活动和行为所产生的快乐，而据称神灵自身享受的就是这种快乐(786b)。可是，政治是一种困难的职业，要获得它的技艺非常困难，只有那些天性能够忍受艰苦工作和失败的人才能掌握(784b—c)。实际上，实践政治与研究哲学是一回事，参与政治生活必然是一种基于判断和理性做出的有意识的选择(796d，798c)。

既然柏拉图的政治空想主义与普鲁塔克的实用主义好像格格不入，人们也许会期待那种由哲学家掌权的主张和他的作品不会有关系。可是，他明确宣称，哲学家应当统治，[60]至少他应当向政治家提出建议，如普鲁塔克在自己的作品中所为。他的作品得以广泛传播的途径是政治家，不是私人，而且让许多专吃政治饭的人受益。哲学 578

58　普鲁塔克的个人经历显然是这一结论的背景。

59　*Cat*. *Mai*. 30. 3，*ad Princ*. 780e.

60　*Num*. 20. 9，*Cic*. 52. 4.

家应当唤醒那常在统治者灵魂中沉睡的美德：[61]

> 他去除统治者性格中的罪恶，或者帮助统治者把思想转移到正义的事情上来，从而为了公众把善哲学化，并且使所有人被统治的制度正确……那些与统治者有联系的哲学家会使统治者更加公正，更加稳健，更加渴望做善事……哲学的论辩，如果能被安全地注入领袖和政治家的灵魂之中，将获得法律的力量。(*Why the philosopher should especiatly conrerse with rulers*, 778e—f，779b)

在与神合一的观念中，哲学、伦理学和政治学之间的紧密联系浮现出来。对普鲁塔克来说，与神的合一乃人生和政治活动之目标。如同在伪毕达哥拉斯派文献中一样，该观念被具体应用到政治领域。不过表现这种联系、让我们特别感兴趣的，是名为《致未受过教育的统治者》的小书，因为它提出了各种富有理论特征的观点。在《平行列传》中，对此也有零星的暗示。与神的合一(*homoiosis*)首先是统治者能够实现的目标，因为他通过模仿神的美德，成为神的影像。普鲁塔克提到人类趋向于神的三类情感：嫉妒、恐惧和尊敬，它们分别与神的三种品质有关：不可腐蚀性、权力和美德。人性中缺乏第一种，第二种掌握在命运手中，但是最为神圣的品质——美德，可以由人类实现。[62]

虽然在统治时公正地模仿神灵，但统治者仍需服从一个主人——法律，它不是那种写在“木板”上的，而是写在“活的理性”中(780c)，这等于是说，统治者是活的法律。[63]正义是最高的政治美德，统治的目的是要把神圣的正义移植到城市中，如果缺少正义，甚至宙斯也不能实行良好的统治(781b)。统治者神圣性质的表现就是他内在的逻各斯，而非任何类型的、有时会引起神圣愤怒的外在特征。神将他自己的公正、正义和友善赐予那些试图模仿其美德的人(781a)。

与此同时，普鲁塔克鄙视统治者表面的神化，希腊化时代和罗马帝国的君主们都热衷于此道，经常被作为神得到崇拜：

579

> 犹如神把太阳、月亮放在天上，使其成为自己辉煌的影像一样，在城市中，模

---

61 *Max. cum Princ*. 777a, *Num*. 6. 1—2.

62 *Arist*. 6. 3—4 称：缺乏正义的权力会让人更像野兽。

63 Aalders 1982a:34 注意到：国王是活的法律的观念，尽管普鲁塔克做过各种不同暗示，但不曾明确提出。

仿和诸如此类的光辉由统治者代表，他“忠诚于神，维护正义”，也就是说，他拥有神的逻各斯，不是权杖、闪电和三叉戟……对那些模仿其雷声、闪电和阳光的人，神会生气；对那些努力模仿其美德的人，则会感到高兴。（*To an uneducated ruler*，780f）。

与神合一要求把灵魂从身体中解放出来，像在入门式中一样，它要经历不同的阶段：从人到英雄，从英雄到半神，再从半神到神。这就是普鲁塔克对神化罗慕路斯传统持批评态度的原因，因为人们认为，在没有任何征兆的情况下，罗慕路斯被带到了天堂，而且因为授予围城者德麦特里乌斯的神圣荣誉而生气了。[64]

通过在美德方面模仿神，统治者成为统治行为的典范或“标准”，其他人应当遵从他（780b），因此，他就可以被认为是神的影像，如同神在镜子中一样：

如同在天上与他最美丽的相似物太阳出现时，是作为那些能够沉思存在于其中的反射一样，神在城市中是把正义和他自己的逻各斯作为他的相似物的。由于哲学的缘故，那些受到保佑的人和智者模仿他，把所有事物中最美丽的事物作为自己模仿的对象。（*To an uneducated ruler*，7891f—782a）[65]

政治家的困难，是塑造公民的性格，将服从移植到他们心中，引导他们趋向善。[66]统治者代表他的臣民向神负责；作为“蜂群的首领”，他从神那里接受了照顾“理性而且政治的群体”的任务（*Num*. 6.1－2），通过完成这个任务，统治者得到神的喜爱。在普鲁塔克那里，像在希腊化时代王权的意识形态中一样，统治者因其对臣民的人道态度（*philanthrōpia*）而把自己与他人区别开来。他操心的首先应当是：在他不知情时，他的臣民是否受到了伤害；他应当更能忍受不公，而不是做出不公道的事情。僭主害怕他的臣民，而国王是为他的臣民感到忧心。[67]由于受到统治者的喜爱，臣民们也反过来因为他的美德而爱他，努力模仿他。这一类的爱是最强大、最神圣的（*Praec*. 821e），因为受到美德的统治，是一件美好的事情。

64　*Rom*. 28. 6—8；*Demetr*. 10. 2—4，11. 1，12. 1，13. 1—2，27. 6—8，28. 6；*de Is. Et Os*. 360c—d；*ad Princ*. 780f.

65　参见 Ecph. 80. 18—21，82. 20—83. 10。

66　*Praec*. 799b，800a—b；*Lyc*. 30. 4.

67　*Ad Princ*. 781e，*an Seni* 792d.

580　因此，正是在政治活动领域，与神的合一才能充分实现，因为只有通过统治和给城市带来和谐，人们才有可能模仿世界的神圣政府（*Phoc*. 2. 9）。所以，虽然普鲁塔克常常只是简单地谈“统治者”（*archon*）而非国王，但他明确地倾向于君主制的政制。有美德的王政是人类最高的善、最优良的政制，通过它，人类得以模仿神。[68]根据古代的歌谣，国王是“诸神的学生”，“一旦他们遇到了智慧、正义、善和慷慨，所有人都会从与他们的接触中得到益处。”（*Max. cum Princ*. 776e—f）由于他的美德，国王能够把友谊、和谐与正义的生活注入到臣民心中。[69]

根据一种广泛流行、一直追溯到柏拉图那里的理论，如果一个统治者不公正，那么君主制就堕落成为僭主政治，成为所有政体中最恶劣的，[70]尽管有时僭主可能成为神意的工具。[71]普鲁塔克声称，在他那个时代，僭主政治很少发生（*an Seni* 784f）。但是，关于君主制的理想，他的观点并无不同。他没有提到当代的例证，虽然他期待与罗马有良好的关系，但他并不屈从于逢迎。对其中的某些皇帝，他认为是令人满意的，但他们中的任何一个都不曾达到他规定的理想统治者的水平。只有在遥远的过去，例如神话人物努马的身上，他才发现了真正的国王。另一方面，某些政治家，甚至能在非君主制的制度下，按照类似国王的方式进行统治。其中的一个例子是吕库古斯，在《吕库古斯传》中，他将其创造的政制刻画成为最优良的政制（*Lyc*. 31. 3 et passim）。

在缺乏不能适当代表王权理想化身的统治者时，普鲁塔克很倾向于贵族政治（*Dion* 10. 2，12. 2）。他支持贵族的几何平等理想，主张根据价值分配权利和官职，此乃温和寡头政治或者依法治理的君主制的特点，而算术平等是民主政治的特征。[72]他把财产的几何比例平等与贪婪（*pleonexia*）进行了比较，认为其要旨在于对财富相581 当平衡的分配，从而确保城市的节制和长久。在吕库古斯的政制中，这个原则令人钦佩地得到了实现。[73]普鲁塔克对君主制度的偏爱与这种观点之间存在明显冲突。可是，他最珍视的政治理想一贯要么是君主制，要么是共和政体，所以符合其让政治服从伦理的原则，因为如果一个良好的政府得以实现，那么真正重要的是统治者的道德

68　*Amat*. 759d，*an Seni* 790a；另请参见 *de Virt. Mor*. 450b，*de Frat. Amor*. 479a。

69　*Num*. 20. 12. 参见 *Praec*. 802c：伯里克利的“民主”实际上是第一公民的统治。

70　Aalders 1982a：34 n.118 引用的普鲁塔克的话。

71　*De Sera* 551f—553b. 在《论一致》（*de Unius*，未被归于普鲁塔克名下）中，君主制乃更值得偏爱的政体，因为它“是唯一能够完全承载美德最高标志的”（827b）。在其他政体中，尽管政治家进行着统治，但受到其他人的控制和制约。归根结底，一个好的政治家应该让自己也适应于寡头政治和民主政治。

72　*Quaest. Conv*. 719a—c.

73　但混合政体的理想——普鲁塔克仅间接提到几次——被作为纯理论对待，见 Aalders 1968：124—126。

质量，而不是政治制度。任何被召请来统治他人的人，首先都必须实现对自身的控制，只有那些已经学会服从的人，才能指挥他人。[74]除传统的美德清单以及人道和仁慈外，统治者还必须拥有适合于指导他人的心灵、经验和决心，以及选择正确的时刻、适当的语言能力。[75]对赢得臣民的信任来说，说服的力量是基本的，所以对政治家来说，修辞学是必不可少的工具。他的演说应当具有诚实、关怀、魅力和伟大等特征。过去的伟大国王们，都是“语言的表达者”（*Praec*. 801c—d，802f—803b）。

统治者的某些基本素质如谨慎、智慧、远见等，是老年人的典型特征。如《老年人应当参与政治吗》所论证的，它成为老人参与政治的强制性理由。高龄从来就不是伟大政治家的障碍，对年轻人来说，适当的行为是服从，因为老人适合指挥（789d）。在生命的这个阶段，那些横亘在年轻人正确政治行为道路上的缺陷变得不那么显著了，

> 老人的政治活动免除了张狂和对欢迎的渴望，无论是在语言上，还是在行动上，都是如此……因此，他们应为了年轻人的利益参与公共生活……老年人的谨慎，当其与人民大会中年轻人的奔放结合起来时，也许会消除野性和危险的因素。（*Should the elderly engage in politics*？791b—c）

分配统治职能的原则是能力，不是年轻（791d）。事实上，正是年龄需要老人参与政治，以便他们可以指导和教育年轻人（790e）。

在普鲁塔克关于政治的论著，尤其是在《关于政治的建议》中，一般有效的原则，与那些针对特定时刻的零散建议并列在一起，后者的某些内容是关于策略的建议，有时是与政治家外表有关的马基雅维利式的诡计，它们好像是达成协议的取巧手段。582
事实是：政治家生活在听众的注视之下，其公共行为和私人生活一样，都需要负责，在这样一个领域中，每个小的错误都会成为评论的主题，而且会被夸大（*Praec*. 800d—e）。因此，他应当避免最显眼、最易招人忌恨的错误（800b）；他不应当让自己表现得有雄心，因为过分热爱职务是不高尚的；除那些表达感激和善意的情况外，他应该在荣誉面前退让，而且不能仅仅回报已经得到的善意。[76]因为只有人民的支持才能保证政治家行动的自由，所以必须注意这些外在的行为。[77]

74　*Ad Princ*. 780b，*Praec*. 806f.

75　*Ad Princ*. 780e；*an Seni* 792d，796e；*Praec*. 801f；*Lyc*. 30. 4；*Num*. 20. 12.

76　*An seni* 786e，*Praec*. 820b—e.

77　*Praec*. 821d，*Max*. *cum Princ*. 777e.

普鲁塔克政治思想基本的道德倾向，因为他对诡计的鼓励得到缓和，例如在人民大会上，政治家假装不同意，但在伪装重新考虑后，取消自己的意见，这样，他好像是为共同的善采取行动似的；在一些不重要的问题上，他可以假装不赞同自己的朋友，这样，在重大问题上的一致，就不会表现得好像是事先安排的了；原谅小的过失，以便取得对不妥协的反对派的优势(813b, 815a, 818a)。

其中的某些建议，反映了普鲁塔克对希腊城市和罗马帝国之间良好关系的关注。那些行使统治权的人必须记住，他们反过来会被他人统治，因为他们的城市由行省执政官控制。在处理与罗马人的关系时，他们不仅必须准确，而且要与那些有影响的人交朋友(813e, 814c)。那并不是说要表现得过分屈从，也不是要在每一个小问题上都服从执政的人，更不是把自己变成违抗主人意愿的奴隶。普鲁塔克的雄心是：希腊城市应当保持有尊严的自治，允许它们享受罗马人让予的有限自由，但过多的自由是有害的(814e, 824c)。说服希腊的人民，让他们了解自己政治上的弱者地位，让他们珍惜当前的和平与和谐以及战争与僭主政治消亡的环境，正是那些执政者的任务。[78] 在提出这些应急策略时，普鲁塔克的动力来自他真诚的爱国情感，而这种情感需要得到不断关怀以及政治家的帮助(*an Seni* 792e—f)。

583　在普鲁塔克的政治思想中，他赋予政治的高度重要性与帝国时代希腊政治家实际享有的有限的政治行动自由之间，存在着本质上的紧张关系。他的理论分析与其强烈的、来自柏拉图传统的道德动机，是与除接受罗马统治外别无选择的事实相矛盾的。普鲁塔克认为，罗马的统治并非所有可能性中最恶劣的。这也就是为什么尽管他基本的道德观点从未弱化，但有些时候实用主义会压倒理论的原因。人们甚至可以争辩说，他关于政治的道德观念，由于主要目的不是要发展大多数人的智力水平，而是城市的良好治理，所以事实上得到了加强。至少在其现存作品中，仅有少数关于理想王政理论的暗示，而且绝大多数是基于常识性的概念。相反，普鲁塔克转向过去，希望从那里找到道德上理想的例证，以指导他那个时代的政治家们。

5. 结论

我们一直在讨论的作者们的共同之处，是对王政的偏好，而且吸引我们把王政和当时的历史背景联系起来。可是，在所有作家中，这种倾向好像相当理论化，其最初

78　*An Seni* 784f, *Praec*. 824e.

的根源在柏拉图的《政治家篇》中。如果由于偶然的神意，权力被集中在一个神圣的人物、一个哲学王的手中，那么最理想的政体就会成为现实。任何时候我们都可以说，如果从王政理论中排除其乌托邦的特征，让其更加具有可行性，那世界君主国就会真的出现。但像柏拉图一样，我们已经讨论过的这些思想家都承认，找到一个其神圣本性符合国王称号的人极为困难。斐洛和普鲁塔克两人都不是在这个世界而是在遥远的过去寻找其理想实现的可能，而且各自都是在自己的文化传统中寻找。如果统治者们只关心外表，他们对神化统治者的做法，就根本不是崇拜，而是持相当批判的态度，伪埃克丰图斯也间接提到：国王的称号被那些名不副实的人窃取了。可能倾向于世界公民的理想的迹象，也远不是以由罗马人统治的世界的存在为基础的，而毋宁是神与国王、世界与城市的类比所产生的结果。

斐洛和普鲁塔克对政治非常不同的态度，反映了他们置身于其中的文化背景的差异。普鲁塔克对政治生活的高度评价，源自以城邦为核心的古老希腊理想。由于受到犹太传统的强烈影响，斐洛的信念是：政治不过是摩西确定的一条自然法则的一个补充。伪毕达哥拉斯的文献对此进行了最系统的讨论，但那好像更多地源自作者们对概念系统化的狂热，而不是对政治的特殊兴趣。他们对最优良政制不同的处理明显是纯学术的，与其明显古朴化的倾向一致。这或许证明了下述假设：这些文献的定年，应当是在一个没有空间实现其真正的政治雄心的时期。 584

第二十八章　约瑟弗斯

特萨·拉贾克

1. 政治思想在约瑟弗斯作品中的地位

在以犹太教为核心解释政治理论并用希腊语表述方面，历史学家约瑟弗斯是斐洛的继承者。两位作家思想上相距甚远，约瑟弗斯对哲学的玄想很少有兴趣。尽管如此，他们的背景和经历仍可资比较。他们都从罗马东方的一小撮犹太人精英的立场出发，各自都曾在一段时间里充任政治领袖、犹太人的辩护者和出使到皇帝处的使者。就约瑟弗斯来说，这次使命标志着其政治生涯的开始。约瑟弗斯的文献作品几乎像斐洛一样多，都属于流散时期。必须承认，与可能不懂得希伯来语的斐洛不同，约瑟弗斯这个出生于祭司和王族家庭、在阿拉美亚语和希伯来语环境中长大的人，据他告诉我们，需要努力完美地掌握那种他用以书写的语言。[1] 他成功地做到了这一点。尽管他接受的都是罗马人的保护，但他写作的框架和知识系统则主要是希腊人的。[2]

一般认为约瑟弗斯知道而且利用过斐洛的作品。《反阿皮昂》有关犹太实践讨论的部分显示，它严重依赖现已成为残篇的斐洛的《为犹太人辩护》。[3] 同时，约瑟弗斯大量作品中的主体部分属于历史学，如我们可以期待的，理论出现在叙述事件时对有关背景的分析中，而不管这些事件是久远的、最近的或者当代的。约瑟弗斯对政治着迷，修昔底德自然成了他的榜样，不仅影响了他的语言和叙述，而且与我们最有关系

1　有关的看法均见 Rajak 1983。

2　关于其罗马因素，见 Goodman 1994。

3　残篇保存在尤西比乌斯的《教会史》VIII.15 中。两者间的雷同包括禁止屠杀正逃跑的动物，或者屠杀带仔的动物以及窝中之鸟等，参见 Terian 1985：142—146。关于约瑟弗斯作品中保存的斐洛的《为犹太人辩护》，参见 Troiani 1978；否认两者间存在直接依赖关系的，见 Carras 1993。Schwartz 1990：40—43，52—54 尽可能降低了约瑟弗斯对斐洛的了解程度。

的，是他影响了这位犹太历史学家关于领袖的特点以及公民冲突（*stasis*）毁灭性特点的一般看法。

约瑟弗斯参加了66—73或74年犹太人反抗罗马的起义，但早早地从革命阵营中开了小差。然后他目睹了耶路撒冷的陷落，并为其悲伤。弗拉维王朝夺取罗马政权期间，他一直躲在幕后。他作品中情绪化的指控、其中包含的为个人辩护的因素以及他观点不一贯的倾向，都提醒我们不要试图把他的思想进行系统化。 586

尽管如此，我们仍可以合理地认为，作为一个整体，约瑟弗斯的作品含有这种意图。它们的写作确实跨越了很长时间，《犹太战争》写于公元一世纪七十年代，《犹太古代史》和《自传》写于公元一世纪九十年代，此后是《反阿皮昂》。它们的主题也不相同，从《犹太古代史》对《圣经》前半部的改写，到其《自传》中对历史学家本人作为地区指挥官时活动的逐日记述，都出自他的笔下。可是，就有关问题来说，我们大体可以认为，约瑟弗斯的观点没有公开的变化。[4] 他的核心读者，也都是罗马帝国时代希腊城市中的犹太人和非犹太人，因此可能相当稳定。

2. 希腊－犹太思想

约瑟弗斯征引的政治观念与概念来源广泛。《圣经》各卷为他提供了有关政体和决策一系列的原则和例证。约瑟弗斯好像熟知希腊语和希伯来语的《圣经》。希腊语译本，尤其是晚期诸卷的某些篇章，首要的是为描述神的力量提供了现成的术语，突出的例子是王朝（*dunasteia*）、王政（*basileia*）、统治（*archē*）、恐惧（*xousia*）、权力（*dunamis*）等；与此相应，在《五经》(Septuagint)中，以色列人民是上帝的奴隶（*doulos*）。这位谨慎的历史学家也采用了这些术语，只是用得较少。[5]

希腊－犹太文献就是在犹太人不断变幻的命运的影响下创作的，这一系列事件包括流放、波斯的统治、大祭司作为政治势力的崛起、马卡比反对塞琉古王朝的起义、在塞琉古统治下的国家、独立的哈斯蒙尼君主国、君主制权威的不断衰落、内战（*stasis*）、罗马的征服、派别的强化、起义与圣殿、首都的丧失等。这种经历的后果之一，是描述和分析政治变化的能力不断增强，而且首要的是在用希腊语书写的文献中。[6] 587

---

4 可是，有些学者更强调观点有发展方面的证据，特别请参见科恩那得到广泛接受的理论——约瑟弗斯大肆宣扬的他与法利赛人的联系，是公元一世纪九十年代的事后回溯，见 Cohen 1979。关于否认约瑟弗斯要认同自己为法利赛人的观点，见 Mason 1991。

5 Gibbs and Feldman 1986：289—290.

6 Bickerman 1988 注意到了它的希腊和阿拉美亚背景，另见 Mendels 1992，Rajak 1996。

犹太－希腊传统——约瑟弗斯属于该传统的坚定分子——所以具有持久的重要性，常被从其资料由该世界直接进入基督教文献的角度看待，在《新约》中，这个过程已经显著存在。但犹太－希腊政治思想本身有它的价值，它把非希腊语的文献、文化和希腊观念创造性地融合在一起。学者们曾就这一混合物中希腊和犹太成分所占的比例展开争论，但真相是它们不可分割。[7]

3. 约瑟弗斯的主导思想

约瑟弗斯接受了对犹太教的犹太－希腊式解释，将其视为政制（*politeia*），偶然也视为政治体系（*politeuma*）。虽然犹太人是一个散居的种族（*genos*），其中多数不再居住在犹太的家乡，但把犹太人视为一个种族的恰当性，在于妥拉（Torah）在犹太人生活中的核心地位，也就是说，《五经》文献和律法规定了他们的生活方式。有时政制据说确实是根据其中的一卷决定的。[8] 这个定义也有助于引导出人们期望的犹太共同体的道德和社会和谐，而这些犹太人生活在包围着他们的非犹太人市民结构之中。[9] 可是，这些作家笔下的犹太人政制，很大程度上常是理论性的，本质上乃上帝之城。

在约瑟弗斯的作品中，《反阿皮昂》是唯一充分论述政治理论的。作为一个整体，这部作品面对以前知名的反叛者，首要的是亚历山大里亚的文化人阿皮昂，以捍卫犹太教。虽然第一卷以证明犹太民族古老的方式，论证了犹太民族的优越性，但第二卷则专门用来反驳那些诽谤者。在此过程中，它也关注对犹太政制的精确定义、解释和辩护。约瑟弗斯的政治思想得到提升，而且勿需涉及现实，就系统地进行了阐述。在他的其他作品中，现实色彩明显。[10]它暗含在有关犹太类型的政制应当根据希腊政制的目标和特征加以判断的讨论中。作为一个实现了的乌托邦，这个体系要经得起检验，可供人类的其他成员模仿；它已经得到哲学家的广泛赞誉，立法家复制它；一般人

588

7　特别请参看 Attridge 1976 对圣经式的《犹太古代史》中犹太层次的分析。

8　*Antiquitates Judaicae* IV. 194；302ff.；*Contra Apionem* II. 295 etc. Lebram 1974 的看法与本文相反，强调其来自希腊化时代乌托邦思想的先例。但它与斯特拉波和狄奥多罗斯之间的一致，只能说明约瑟弗斯思想的一小部分。

9　可是，*politeuma* 这个词有时被用来称呼希腊城市中的犹太人团体，约瑟弗斯从来不曾在这个意义上使用过它，在《反阿皮昂》（II. 145，164，165，184，250，257）中，他用 *politeuma* 代替了 *politeia*，见 Lüderitz 1994：222。

10　关于《反阿皮昂》的总体讨论，特别请参见 Vermes 1982。Amir 1985—1988：84—85 认为，《犹太古代史》是约瑟弗斯思想早期发展的资料。

追求它(*Contra Apionem* II. 279ff.)。如果抛开其排除有关神灵的不光彩描述,连柏拉图也可以说是它的模仿者。

《犹太古代史》也描述过犹太政制,所采取的形式是在关于摩西之死的《申命记》式叙述中,有一段离题的插叙(*Antiquitates Judaicae* IV. 196—301)。来自《申命记》的关于公共的和私人的规定与来自《利未记》的资料混合在了一起。关于这个问题,作者的其他看法散见于该作有关《圣经》部分,尤其是摩西部分的叙述中。

3.1　神权政治和一神论

给政治思想增加一个新概念的功绩归于约瑟弗斯。在公认的关于统治的三种类型中,他把这一点作为创新来阐述。约瑟弗斯确实谈到了"对语言的扭曲"(*CA* II. 165)。他一直流传至今的观念是神权政制,即神的统治主权。据他说,在某一场合,立法家将"全部的主权(*archē*)和权力"(II. 167)放在了神的手中。可是,一般来说,最高权力源自上帝,因此摩西的政制被描述成一个根据神意制定的形式(184),或者说是因理解了上帝真正的本性而产生的(250),甚至就是来源于上帝的,犹如柏拉图《法律篇》所说,希腊政制被归于神圣的起源乃是前奏。在约瑟弗斯看来,神权政制好像并不必然和人类的君主制不可调和,尽管他的论证暗示的好像是如此。

上帝唯一的统治权体现在第一诫中(190),它反过来又产生了统治原理——和谐原理。神性的和谐,在世界的结构和人类的制度中被复制出来,那就是一座,而且是唯一的圣殿(II. 193)。在《犹太古代史》中,他还把和谐原理与犹太民族的特殊地位以及耶路撒冷的中心地位联系了起来(*AJ* IV. 199—201)。从该原理中派生的还有社会和谐(*homonoia*)和舆论的一致(*sumphōnia*)(*CR* II. 179—80),我们可以把它们理解成对抗公民不和的保证。[11]

3.2　犹太人政制

589

在约瑟弗斯眼中,政制确定了生活的框架,以及它的状态(*kataskeue*, *CA* II. 156)、延伸(*diataxis AJ* IV. 198)或者秩序(*kosmos*, *AJ* III. 84)。如果做广义的界定,政制有时包含整个犹太人的生活方式,因此,他容易遵循标准的柏拉图—亚里士多德路线,认为政制通过教育推进美德。与此相对照,在《反阿皮昂》第三卷第一百四十五章,他提到了反犹主义者阿波罗尼乌斯·摩隆(Apollonius Molon)和吕西马库

11　关于和谐,参看 *CA* II. 193 及 Vermes 1982。关于冲突,见下文,原书第 594 页。

斯，他们曾经宣称犹太律法是教导人们为恶（*kakia*）的导师。在《犹太古代史》（IV. 179）中，摩西死前不仅将律法作为永久的财富遗传给他的人民，而且是把它们作为幸福的创造者传给人民的。这让我们再度想起他的哲学来源。

在其辩护词的开头（*CA* II. 145），约瑟弗斯列举了犹太哲学所具有的下述美德：虔诚（*eusebeia*）、友谊（*koinōnia*）、普遍的善意（*tēn katholou philanthropian*），随后补充说，还有正义、最高程度的坚忍以及对死亡的鄙视。在这个等级分类中，有几点值得注意：虔诚的基础地位、正义退居第二档、[12]对公共价值观的强调，以及对迫害的期待。他的分析明显受到需要反驳的指控的影响，[13]而且明显适合于一个正在备战的集团。

约瑟弗斯论述的非正式性，即他并非哲学家的特点，从其稍后极不协调地改变立场上表现了出来，而且是根本性的转变。虔诚得到了更多的强调，而且据说可取代美德（*aretē*），而美德原来作为一个统帅性范畴，是包含虔诚的。在犹太人的改造中，柏拉图的美德如正义、谨慎（*sōphrosunē*）、坚持以及和谐（用 *sumphōnia* 取代了人们期待的 *phronēsis*，171），都成了虔诚的因子。

两种版本之间的相同之处在于：共同体和谐的价值观作为一种善占据了突出地位，甚至妇女都符合这一规定（181）。但是，这样的忠诚与对外人的开放是不可调和的，斯巴达人驱逐外国人不可取，犹太人从来不敌视人类（261）。这种和斯巴达有趣的比较，当说到犹太人的顽强据说超过斯巴达人时，再度出现。因此，他们那大肆吹嘘的所谓顽强，赋予犹太政制另一种希腊政治思想非常珍视的品质，那就是以斯巴达为代表的稳定。约瑟弗斯注意到，甚至斯巴达的体系最终也被它自身的缺陷所征服

590 （222ff.，272ff.）。最后，通过不断强调他的人民愿为律法随时献出生命的独特品质，他将讨论提升到一个特殊的层面，这就是律法得以保存的最终保证人问题。[14]一个人们期待其永恒的律法，必然会超过所有其他律法。

3.3　律法和立法家

nomos 或者其复数形式被用来称呼犹太的律法。这些词，如我们在重复出现的

12　在他关于《圣经》部分的叙述中，约瑟弗斯确实把正义作为某些君主值得赞颂的品质加以强调，虽然不是作为特别突出的品质，例如他关于约西亚（Josiah）的论述，参见 Feldman 1993b：123—124。

13　见 *CA* II. 147—148。

14　*CA* II. 232，272，277—278；Gafni 1989：124—125. 另见 Rajak 1997。这里所使用的词汇是 *athanatos*。参见 *AJ* IV. 179：aidion。

短语"律法和政制"中看到的那样,经常被作为政制的同义词使用(例如 *AJ* IV. 194)。在另一场合,约瑟弗斯采用了一种虚假的精确,宣称他将讨论摩西律法中那些专门涉及政制的部分。事实上,随后讨论的律法根本和政制无关,而是包括了所有关于私人生活的规定,以及小于宗教崇拜单位的各种社会组织的公共安排,特别是节日和什一税的运作。[15]

在《反阿皮昂》中,律法被视为文明的标志,与之相对的是根据命令和风俗的统治。既然犹太人的法典是古老的,甚至可能是最古老的,犹太人也就以高度文明的民族出现。如众所周知,约瑟弗斯注意到,在荷马史诗中没有 *nomos* 一词(*CA* II. 155)。关于 *nomoi* 一词在犹太语境中的准确含义,约瑟弗斯比任何其他希腊-犹太人作家都要清楚。从广义上说,这个词必然与妥拉同义;但我们无法分辨的是:当约瑟弗斯谈到成文资料时(例如在 *AJ* IV. 194),他心中所指到底是十诫、《五经》的法典、全部的《五经》,还是《五经》以及所有现存的口传律法的总和,而口传律法被认为是成文妥拉的有机组成部分。

作为立法家,摩西是犹太生活方式唯一的人间设计师。他创制了一系列立法,写成文字体系,而且宣布了法典(*nomothesia*, *AJ* IV. 319ff)。当其谈到吕库古斯、梭伦、罗克里的扎列库斯时,摩西被彻底地放在了比较的语境中。在这里,约瑟弗斯再度提出了米诺斯(Minos,II. 161)。我们再次了解到,这位立法家是民族的教育者,每周一次对摩西规定的宣读,确保人民(男性)对有关条文的彻底熟悉(175—178)。[16] 许多人都没有领会,但摩西领会到的是:教育必须既具有理论性,也要有实践性,特别是有关饮食的法律问题上,要提供人们希望的实践(*askēsis*)因素。据说这条法律就像父亲和母亲教育孩子一样具有教育意义(174),尤其是通过安息日阅读这个中介发挥作用(175)。 591

3.4　祭司的统治

对约瑟弗斯来说,犹太政制是一个祭司政体即祭司统治的体系,是其另一个核心原则,它是在理解神权政制(*theokratia*, *CA* II. 185—187; *AJ* XI. 111)后产生的。

15　*AJ* IV. 199—291. 关于这一点,见 Troiani 1994。

16　与其他立法家之间的比较让人回想到柏拉图《法律篇》的开头。虽然对教育的强调也是柏拉图的特点,但约瑟弗斯更具体地谈到了在法律体系中的指导问题。关于这种观念与约瑟弗斯《犹太古代史》将国王约书亚作为教师的论述之间的关系,参见 Feldman 1993b: 118—120。关于约瑟弗斯对犹太律法的看法,另见 Schroder 1996。

这是一种他一般会认同的制度,尽管他没有使用这个词,而是把大祭司家族的统治归于贵族政治这个专门标题下。

有时候,他会赋予这些主持政务的大祭司一种非专业的代言人或者代表性领袖的地位(*prostasia*,或 *hēgēmonia*),但其方式又与贵族政治的模式无法调和。[17]值得指出的是,这种对祭司的偏好的出现,至少部分与约瑟弗斯本人的出身有关,因为他的祭司出身是他自豪的资本之一,而且对它的珍视程度甚至超过他的王族出身。可是,对犹太人制度相当类似的解释,此前在其据称引用的一段话中已经得到论证,他引用的是公元前四世纪的希腊作家阿布德拉的赫卡泰奥斯。[18]

神权政制之产生,是因为作为宇宙最高统治者的上帝把权力委托给祭司。祭司最初称号的获得,是根据那些当选者所具有的技能和能力,因此,它产生的是真正意义上的贵族政治。在这种以神权为核心、从观念上看不可变革的制度中,祭司,尤其是大祭司受委托对现存的法律,以及民事的和刑事的司法权力,进行永久性的保护(*CA* II. 187)。人们已经注意到,这里根本没有提及世俗的司法,[19]由亚伦(Aaron)开创的大祭司家族已经存在了两千年,而亚伦就是第一个大祭司(*AJ* XX. 224; 261)。对拉比或者原始拉比阶级的解释,在理想化犹太政制的希腊版本中,是不能允许的。

这意味着约瑟弗斯赞成以大祭司为首脑的一个自治国家形式,如犹太历史上哈592 斯蒙尼时代大部分时间中存在的,同时如他相信的那样,更早时候在摩西和约书亚统治时代(VI. 84; XX. 229)以及士师时代[20]存在的那种国家。扫罗的王政统治值得赞扬的东西要少些,大卫王朝许多国王的统治亦不值得赞扬,希律时代尤其如此,因为他让大祭司的地位下降了(XX. 247)。总体上看,理想的设计是僵化的,《反阿皮昂》的有关讨论,是在下述层面上进行的:指定大祭司的方式、比较好的继承方式,以及高级祭司贵族的准确地位问题,根本没有出现。[21]甚至从《犹太古代史》关于大祭司

---

17 关于犹太理论与实践中的神权政制问题,见 Goodblatt 1994: 30—56,他认为其起源于哈斯蒙尼王朝以前的时期。关于它与约瑟弗斯理论的关系,见 Amir 1985—1988。关于领袖(*prōstasia*),见 Schwartz 1983/1984: 33—38。

18 关于约瑟弗斯本人与祭司的关系,见 *Vita* 1—2; Rajak 1983: 14—20。关于约瑟弗斯神权政制的一般论述,见 Vermes 1982: 294—296, Amir 1985—1988: 88—92, Cancik 1987: 67—74, Thoma 1989。关于西西里的狄奥多罗斯 XL.3.3—5 引用的赫卡泰奥斯作品,见 Goodblatt 1994: 31—35。

19 Vermes 1982: 295.

20 VI. 84, XX. 261; 可是,在 XI.112 and XX.230 中,士师好像被定义为君主。参见 Schwartz 1983/1984: 39。

21 参见 Thoma 1989:201:"约瑟弗斯回避了大祭司可以被赋予多少政治权力的问题。"

继承的长篇离题叙述(XX. 224—251)里,我们所得到的也只是:终身任职被有限任期所取代(XX. 224—251)。确实,约瑟弗斯作品给人的印象好像是圣殿仍旧耸立。

3.5　世俗权力

在约瑟弗斯的叙述,尤其是在他关于圣经时期历史那具有强烈道德化和辩护性倾向的叙述中,夹杂着关于行动中的政治技巧、权力的正确与错误使用的简短描述。[22]这一次又是摩西作为无与伦比的完美典型占有突出地位,他超常的美德涵盖着所有的美德,首要的是智慧和精明。[23]摩西去世时所得到的赞美强调了他对激情的控制、他演说的力量以及他的军事才能。但是,作为高潮的,则是他乃人类的化身,上帝借他之口发出预言(*AJ* IV. 328—329)。甚至《反阿皮昂》也成了他叙述摩西政治成就的机会(II. 157ff.):他是一个勇敢的将军,一个精明的顾问,一个无私的保护人。虽然他实际上享有唯一的控制权,常常就是一个人执掌权力,但他的行为和暴君相反。毫无疑问,摩西对神意的服从,乃是他能达到超人完美性的原因。

可是,以色列有时要屈从于那些不太让人喜欢的统治者,而且常常是外族的统治者。当然,约瑟弗斯认识到了历史的实际,所以神权政制是一种理想,在毫不妥协的神权政制原则和约瑟弗斯归于66—73或74年的革命集团——他们拒绝承认除上帝外的任何其他主人——之间,有很长的路要走。[24]这一原则的始作俑者,即所谓第四哲学的追随者(该词可能是约瑟弗斯本人炮制的),据说恰恰是在这一点上和法利赛人不同。约瑟弗斯仇视他们的极端主张,将民族毁灭的罪名归于第四哲学的追随者。[25]　593

3.6　统治者、皇帝与民族的兴亡

约瑟弗斯把世俗事件作为世界历史过程的一个部分来理解。他使用本质上圣经式的话语,认为民族的命运由上帝规定、由人类道德行为激发。在这个层面上,不稳定甚至影响了具有永恒性的犹太政制。在《犹太战争》中,神的恩宠由犹太人转到罗马人、尤其是弗拉维王朝的观念,在解释中发挥了关键作用,其程度远远超出了这位

22　关于领袖及杰出个人得到赞颂时所用的语汇,见 Villalba I Varneda 1986:200—203。

23　特别请参见 Feldman 1992 and 1998a:374—442。

24　*Bellum Judaicum* II. 117—119;VII. 323;*AJ* XVIII. 23. Hengel 1989/1961:76 and 90ff.

25　然而,约瑟弗斯好像暗示,后来,即在起义过程中,革命派领袖米拿现(Menahem)被欢呼为未来的弥赛亚。见 Mendels 1992:222 and 352n。

历史学家开脱自己背叛反罗马事业罪名的需要。[26]在《犹太古代史》中，在约瑟弗斯对但以理关于王国继承预言的转述中，该观念再度被表达出来，他好像暗示（但避免直接提到），罗马的权力命中注定也会被消灭。[27]

《犹太战争》中，韦伯芗好像就是这样一个由上帝指定的世界统治者，也是犹太人的统治者，他甚至可能是个居鲁士式的弥赛亚，那个将以色列从第一次流放中拯救出来的人。同时，罗马的将军和未来的皇帝则被赋予了一个好指挥官与人类领袖的品质，让其沐浴在慷慨的赞美中，依稀是约瑟弗斯笔下年轻的提图斯（Titus）。正是提图斯被他的被保护人赋予了帝国皇帝的各种美德，突出的是勇气、同情心和仁慈。[28]

世界统治者可以由上帝来安排，但在约瑟弗斯的作品中，该观念和那些自称受上帝之命进行统治的神圣性之间的区别，仍小心保留。同样，向皇帝奉献牺牲和为了他们的利益奉献牺牲之间的区别也依然保存（*CA* II. 73—77）。这里，约瑟弗斯再度游离于皇帝崇拜之外，批评了诸如希律将罗马军事标准引入耶路撒冷，并在该城中竖立卡里古拉像以供崇拜的做法。[29]对偶像崇拜的拒绝在《圣经》后面的各卷中已经变得重要起来，在流放期以后的作品中则是核心问题。在该时期的阿拉美亚语和希腊语文献中，这类材料非常引人注目。专制统治者，尤其是那些东方的专制君主，一般都和对偶像的崇拜联系在一起。这些形象常常是怪异的，或者让人畏惧，它们要么把统治者本身封为神，要么是封为他们喜欢的神。对于君主制的这种看法，乃独特的犹太特色，但它用的是图形形式而不是理论。在改写《但以理书》时，约瑟弗斯详尽描绘了尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）竖立在巴比伦大平原上的一座六十腕尺高、六腕尺宽的黄金偶像，除犹太人外，所有人都在号声命令下向其匍匐拜倒（*AJ* X. 213—214）。

3.7 大众和自由理念

专制君主是噩梦，但大众也不更好。在《犹太战争》中，约瑟弗斯把狂热派（狭义上）和斯卡里（持刀者）起义者的意识形态描写成社会中可敬部分所持立场的对立面，不令人惊奇的是，历史学家本人成了可敬者的代表。他对所有异端不加克制的憎恶，植根于他个人的经历以及起义进程之中，但来自希腊政治思想关于暴民行为的标准

---

26 *Bellum Judaicum* II. 261, IV. 353, V. 19, V. 367; *AJ* XX. 166 etc. Linder 1972 : 42—48, Rajak 1983 : 99.

27 *AJ*. X.210. Mason 1994：172—176 对其进行了重新考察。

28 关于把韦伯芗视为弥赛亚问题，见 Rajak 1983：192。关于提图斯，见 Yavetz 1975（他证明，约瑟弗斯并未完全掩盖提图斯的残酷无情）；Rajak 1983：205—206。

29 虽然人们已经注意到，约瑟弗斯忽略了此前在雅尼亚（Jamnia）竖立的崇拜祭坛（Ph. *Leg*. 200—203）。

阐述，成为有力的解释工具。我们需要记住的是，暴民的不负责任与善变，是罗马统治下希腊世界的一个经常现象。可以肯定的是，对民众(*plethos* 或者 *demos*)不加区别的鄙视贯穿于约瑟弗斯的思想。柏拉图的一个结论(*Timaeus* 28c)被他解释成：让关于上帝的真理暴露在群众的无知面前，是不安全的(*CA* II. 224)。可是，约瑟弗斯确实承认世界上存在向人民开放的美德，而且是希腊人和犹太人都承认的美德，那就是服从，既服从法律(*CA* II. 153)，也服从他们的主人(*AJ* IV. 187)。

对约瑟弗斯来说，公民的不和是犹太起义爆发的主要原因。不和削弱了一致，培植暴力、渎神以及其他形式的疯狂。在《犹太战争》中，冲突绝大多数情况下发生在穷人和富人之间；由于不和造成损害的主题，在《犹太古代史》，尤其是在第四卷中再度出现。他重述了可拉(Korah)的暴动以及其他对摩西的抗议。在这个问题上，修昔底德对约瑟弗斯的影响无可置疑。可是，与修昔底德不同，约瑟弗斯对该问题的一般性质不过做了轻描淡写的反思。[30]

自由(*eleutheria*)是起义集团宣布的政治目标。也许考虑到这个抽象的词汇对希腊和罗马读者的影响，在《犹太战争》中，约瑟弗斯没有完全掩盖这一革命理想值得 595 敬佩的方面。在马塞达要塞，在犹太最后的抵抗力量集体自杀之前，起义领袖以利亚萨·本·亚伊尔(Eleazar ben Yair)发表了两篇演说，他讴歌牺牲而不是政治屈服，认为后者就是奴役。这些理想是用明显希腊化的语汇描述的。无可争议的是：它给人们的感觉非常强烈，而且难以挑战，尽管近代历史学家企图将约瑟弗斯有关该事件的潜在态度分离出来。[31]

有趣的是，约瑟弗斯在表达自己的观点时，乐于把外族的统治视为奴役，并理所当然地给民族解放以积极评价。[32]在某种意义上，他不过是在追随《出埃及记》。人们已经证明，在他关于《马卡比传》(上)的叙述中，他所做的一些小改动，意在把哈斯蒙尼家族的解放战争作为一种值得赞颂的人类行为加以认同。[33]当他与阿皮昂论战时，他使用奴役(*douleuein*)来定义对罗马的屈从(*CA* II. 125)，与《犹太战争》中他本人和阿格利帕的演说表达的立场完全一致(II. 355—356, V. 364)。公正地说，在后一

30　另请参见 *AJ* I. 117(巴别塔)；VIII. 205ff.(耶罗波安[Jeroboam])。关于《犹太战争》中公民内部的不和，参见 Brunt 1977a, Rajak 1983：91—94；关于《犹太古代史》中的不和，见 Feldman 1993a：43—51，1998b：237—239。

31　Ladouceur 1987 强调，约瑟弗斯对马塞达自杀的理想持保留态度，试图把这位历史学家的态度与弗拉维时代罗马斯多葛派和犬儒派的讨论联系起来。

32　参见例如 *AJ* III. 20，44，64，300；关于这一点，参见 Feldman 1993d：316，1998a：435。

33　Gafni 1989.

部著作中，罗马帝国被作为一个可以接受的必然性对待，但从来不是值得肯定的善。[34]

在一个完全不同的语境中，约瑟弗斯对政治自由也给予了突出地位。一个非常值得注意的事实是：在《犹太古代史》第十九卷（唯一完整保留下来的）中，这位犹太历史学家经过精心选择，用很长的篇幅叙说了皇帝卡里古拉在罗马的遇刺。该事件被描写成一场从最恶劣的暴政下解放出来的举动，约瑟弗斯精心强调，“自由”是阴谋者们有意选择的目标，也是他们所取得的成就；他强调了喀西约・查雷亚（Cassius Chaerea）的作用，“在暴政时代，他为我们制定了自由计划”。他的口号是自由（*eleutheria*）。[35]

但是，约瑟弗斯敏锐地意识到了自由的危险，在摩西与人民告别时，他将自由与屈从、主动傲慢（*hubrizein*）和放纵、冒失（*parrhesia*）做了精心区别（*AJ* IV. 187—189）。在这里，约瑟弗斯再度利用了人们熟悉的希腊式分类。可是，我们根本不用怀疑，对他来说，自由终归不仅仅是它的政治价值。在他心目中，宗教—政治理想，如他所描绘的，是内在于犹太教之中的，因此自然只有通过律法才能实现。[36]自由是上帝给那些遵守其律法者的奖赏，奴役则是对不守律法的惩罚。所以，自由必然是服从和纪律的产物。约瑟弗斯再度固化和阐释了犹太－希腊人的基本观念，在这样做的时候，他也预示了基督教的哲学。

596

34 Stern1987, Rajak 1991：129—134.

35 *AJ* XIX. 11—273；特别请参看森提乌斯・萨图尼努斯（Sentius Saturninus）在元老院发表的关于暴政的演说：167—184，其高潮是建议授予查雷亚（Chaerea）荣誉，见 182—184。

36 Feldman 1993d：317 and 1998a：435.

第二十九章　帝国时代的斯多葛派作家

克里斯托弗·吉尔

1. 导言

本章讨论公元一到二世纪四个最主要的思想家。他们现存的或者说是据称的作品（与塞涅卡的作品一起）提供了一个讨论政治思想形态的切入点，那是一个在现存文献中缺乏用明确、系统方式讨论政治哲学问题的时期。这些人相互之间有着不同的联系，摩苏尼乌斯·卢弗斯（约 30—约 101 年，此后所有时间均为公元）既是狄奥·克里索斯托姆（约 40—112 年）又是埃庇克泰图斯（约 55—约 135 年）的老师，皇帝马尔库斯·奥雷利乌斯（121—180 年）斯多葛派式的笔记（《沉思录》）据称受到埃庇克泰图斯《谈话录》的影响；他对斯多葛派思想的解释，大体与埃庇克泰图斯和摩苏尼乌斯相同。狄奥·克里索斯托姆与其他几位的不同之处在于，他把哲学家和"智者"（公共演说家）的角色合一，以及他哲学上的折衷主义立场。但是其演说中所表现的思想，相当多的因素是斯多葛式的（其类型与其他三位思想家类似）。有时他也利用埃庇克泰图斯作品中斯多葛化的犬儒主义主张。

这些人物的生平和思想揭示了该时代某些更一般的特征。在所谓的"第二次智者"运动中，狄奥·克里索斯托姆是一个非常重要的人物。他的经历表明，作为公众人物，智者的功能是知识传递者，是帝国东部（说希腊语的）希腊－罗马文化的传递者。[1] 更广义地说，他们四人的经历都展示了希腊与罗马的精神（和政治）生活，以及那时哲学与政治间的互动。摩苏尼乌斯和马尔库斯虽然是罗马人，在教授哲学和创作时使用的却是希腊语；埃庇克泰图斯以前是一个说希腊语的奴隶，在其开办于希腊的学校中却教过罗马的重要人物；作为演说家，狄奥思想上的声望为他赢得了皇帝图

1　见 Russell 1992：1；另见 Bowersock 1969。

598 拉真的友谊，而这种友谊对狄奥在本邦（比提尼亚的普鲁萨）达到的政治地位有实质性的助益。

在这个时期，哲学，尤其是斯多葛主义，有时也会引起政治上的争论。摩苏尼乌斯、狄奥和埃庇克泰图斯都曾受到发生在尼禄、韦伯芗和图密善时代驱逐哲学家运动的影响，只是程度不同。[2] 虽然提“斯多葛反对派”不合适（如果认为这个术语的意思是指斯多葛主义从原则上反对帝国或者君主统治本身的话），但斯多葛主义为那些希望进行反对的人提供了理论基础。他们基于伦理方面的理由，对某些皇帝的行为表示反对。[3] 另外，《沉思录》表明，马尔库斯·奥雷利乌斯是斯多葛主义忠实的追随者，提出了他的斯多葛主义的信仰与作为皇帝的实践之间的关系问题。

这种政治生活和斯多葛派哲学家的互动，构成了这些人物的作品所提出的最本质问题的基础：在斯多葛派政治思想的光谱中，这四人（在某种程度上包括狄奥）作品中斯多葛派的思想类型到底处在什么地位。在这些思想家的作品中，我们可以看到两种主要潮流，它们有时轮流并存，有时则是两者的综合。在一种潮流中，占支配地位的思想是：个人和政治生活的主导理想应当是由哲学确立的真理，而不管这些理想是否符合任何时期任何确定的社会中流行的理想。这些理想包括人类的大同、理性或者“自然法”、“神灵与人类之城”以及“世界主义”（将自己视为宇宙的一个公民）。这些理想都与斯多葛派将智者作为指导性规则有联系，而且有时是明确的联系。尤其是在这些规则与一般的实践存在现实的或者潜在的冲突时，它们也许可以与斯多葛化的犬儒主义主张，特别是犬儒作为巡游教师的主张融合。在另一种潮流中，重点毋宁是落在下述思想上：斯多葛派“根据美德的原则生活”的理想，通过适当参与实践、发挥作用、（在某种程度上）对自己的、具体的共同体进行统治来实现。现存社会不仅提供了我们可以通过学习实践“适当行为”（*kathekonta*），从而在通向美德的道
599 路上“取得进步”的背景，[4] 它还构成了我们道德上最高级的、智者式行为和状态的基本背景，正是在这个背景中，我们可以最充分地实现我们在另一潮流中提出的理想。

这种不同社会、政治哲学潮流的融合如何和早期斯多葛主义的“政治”（广义的）思想发生关系？它们以更加温和的形式，代表着从一开始就构成斯多葛主义一部分的两条思想路线。一方面，我们看到，在芝诺的作品、可能还有克里西普斯的《共和

---

2 尼禄驱逐哲学家的行动发生于62、65—67年，且是选择性的，韦伯芗在71年、图密善在89年和95年的驱逐行动是全面的；另见下文，原书第601、604、607页。

3 见 Brunt 1975：7—10，26—32；Griffin 1976(1992)：363—366。

4 关于 *kathekonta*，参见 Long and Sedley 1987：§ 59，特别是 B，D—G；另见 Kidd 1971。

国》中，存在着似乎激进犬儒式的对一般伦理的拒绝（与"智者之城"的理想有关）。另一方面，我们也发现：早在克里西普斯那里，可能还有芝诺那里，伦理发展（*oikeiōsis*）的自然过程观念，即从本能的自我生存到（原则上）智者的过程，是在例如家庭和城邦的一般社会形态中发生，并且是以它为基础的。我们还发现，至少从克里西普斯以来，明显存在着把斯多葛派主要理想——例如智者、理性的或者自然的法，与一般的社会制度——例如私有财产——调和起来的企图。[5] 从斯多葛主义发展的阶段看，根据芝诺激进的、半犬儒式的主张日益（虽然不是一直地）被下述倾向——在斯多葛派的核心理想中包容，至少是有条件地承认现存社会结构——所取代的假设，这两条思想路线能够得到解释。[6] 换句话说，我们能够把这两条思想路线理解成对一开始就是两个层面的理论的协调。根据这种看法，芝诺的"智者之城"、"神与人的城邦"、"自然法"等，只能作为客观标准或者指导性理想。这些原则的实现，从原则上说，属于社会结构（例如家庭、城邦等），它们构成了个人和社会道德发展的一般背景，也就是说，是让人认同自己，同时认同其他人的自然冲动。但在这些结构中的生活必然不仅要了解地方化的规则，而且要了解指导性的理想，而这可能导致人际的或者政治的冲突，或者说是"犬儒式的"对一般结构的脱离。[7]

无论是根据哪种看法，我们都能够确定本章将讨论的四个思想家中前述两种潮流的融合在斯多葛派思想中所处的地位。事实上，在因这些思想家而产生的作品中，600 我们发现他们持续地讨论那些在早期斯多葛派中我们仅有间接和片断资料的各种观念（或者各种观念的融合）。这些后期思想家继续着早期斯多葛理论风格进一步的表现，是他们的政治思想一般来说并没有采取政制理论形式。除芝诺和克里西普斯的《共和国》外，在斯多葛派中，我们难得见到柏拉图《理想国》那样理想式的政治理论分析，或者是柏拉图《法律篇》（不那么激烈理想化的）和亚里士多德《政治学》对政制理论的修正倾向。[8] 斯多葛派的观点是：政治结构（像其他社会和人际结构一样），从原则上说，可以作为进步到美德与智慧生活目标的工具发挥作用。但是，这里没有任何支持某种政制的系统主张（或者系统批评），例如，把王政或者皇帝的统治作为这种类

5　见莫尔斯前文第二十一章第三节，以及斯科菲尔德前文第二十二章第三节到第四节；关于伦理发展，见下文第 608 页。

6　参见例如 Schofield 1991：ch.1—4。

7　参见例如 Annas 1993：305—311，Vander Wawedt 1994。

8　至于例外的情形，见例如 Cic. *Rep*. 和 *Leg*.（尽管它们只是部分斯多葛式的），阿特金斯在前文第二十四章第五节对此进行了讨论。此外，在本章讨论的思想家中，有 Dio III. 43—49（本章注释 27）。关于芝诺的《共和国》和柏拉图《理想国》之间关系的另一种理解方式，见 Schofield 1991：ch.2，esp.22—26；Vander Waerdt 1994：294—308。

型的工具加以考虑。

对理解这四个思想家所有作品有总体影响的还有一点：在斯多葛派由三部分（一般是逻辑学、伦理学和物理学）组成的哲学中，[9] 如果说我们能给予政治学一个确定地位的话，那么它属于伦理学的一部分。可是，我们还要对理论分析、对伦理学原则的捍卫和它们的实际应用进行区分。在这个时期，“实践伦理学”，不管是斯多葛派的，还是非斯多葛派的，都倾向于进一步划分成类别或者流派系统，它们包括“治疗”（典型的做法是：通过扫除虚假的道德信仰“治疗”听众）、“规劝”（鼓励听众参与，典型地是严肃的哲学活动）和“建议”（以关键的伦理学原理为基础，或者帮助人们掌握这些原理）。[10] 在这个意义上，本章所讨论的文献，都属于“实践伦理学”范畴。除狄奥的某些作品外，这些作者都以斯多葛派理论的有效性为假设前提，但并未对它进行分析。它们之间的某些不同源自其所强调的实践伦理类别上的差异。按照目前保存下来的资料看，摩苏尼乌斯的教导绝大多数属于建议范畴；埃庇克泰图斯更重视治疗功能，采用了马尔库斯《沉思录》更加内在化的、自言自语的形式。就狄奥而言，随着其601 演说修辞目的的变化，这些功能轮流被结合起来，而斯多葛派的哲学构成了这些演说预设的思想背景的一部分。

2. 摩苏尼乌斯·卢弗斯

根据古代资料的报道，摩苏尼乌斯·卢弗斯生平中的特殊之处在于：以我们在第一节对斯多葛派原则概要性描绘所要求的而言，他的行动和教导保持着一贯性。对于作为个人和皇帝的尼禄，他基于道德上的原因，与其他斯多葛派的追随者一起表达了自己的不满，并且在本人被流放（65 年）之前，就追随鲁伯里乌斯·普劳图斯（Rubellius Plautus）开始流放（62 年）。[11] 在流放戈亚拉（Gyara）期间，他遵循自己在《谈话录》第九卷的建议，把自己的处境作为美德行为的背景（继续其作为哲学教师的工作）。其他得到证实的政治行为中，包括他 69 年请求正入侵罗马的军队签订停战协定以避免暴力冲突；控告 P. 埃格纳提乌斯·策勒（P. Egnatius Celer），此人曾控告尼

9　Long and Sedley 1987：§ 26.

10　参见例如 Stob. II. 39. 20—45. 6(Philo and Eudorus)；Sen. *Ep*. 89. 14，94，esp. 1—4。（对斯多葛派实践伦理学）进一步的讨论见 Kidd 1971：160—162，Brunt 1973：19—26，Griffin 1976(1992)：341 注释 6；（关于治疗）见 Nussbaum 1994。

11　尼禄死后，他返回了罗马，可以设想，他是被加尔巴召回的。71 年，当韦伯芗全面流放哲学家时，摩苏尼乌斯被特别赦免，但好像随后就被流放了。他是被提图斯召回的。

禄时代的斯多葛派批评家巴瑞亚·索拉努斯(Barea Soranus);以及促使雅典人不在狄奥尼修斯剧院举行角斗表演。在促使他成为一个具有广泛影响的斯多葛派教师方面,他对重大政治事件的卷入也许发挥了重要作用。[12]

像埃庇克泰图斯(还有他们的榜样苏格拉底)一样,摩苏尼乌斯没有写过任何作品。保存至今的他口头教诲的二十一条摘要,是由一个不知名的鲁基乌斯(Lucius)记载的,保存在埃庇克泰图斯和其他作家作品中的一些残篇,大概也是有关他教诲的类似记载。[13]虽然一般来说苏格拉底式的对话是此类谈话的蓝本,但摩苏尼乌斯的谈话是解释性的,不是诘问式的。它们都是基于斯多葛派的原理提出建议,而不是向埃庇克泰图斯提出的"治疗"方案提出挑战。[14]从近代的立场看,他观点中最为突出的特征,是他认为女性也会公正,就像男人一样能够实现美德(和实践哲学)一样;他还认为,婚姻的功能是"共享生活"(sumbiosis),既为相互照顾,也为照料孩子。[15]与此相联系的,是他对人们有关男性和女性性放纵双重标准的批评(XII);他宣称,婚姻、养育孩子与哲学可以兼顾(XIV);他论证说,人们应该有一个大家庭,而不是丢弃那些不想要的婴儿(XV)。这些关于性别和性关系的看法,构成了他关于实际生活大量建议的一部分,其中包括他有关最适合哲学家的生活方式的看法(他建议在农场上"躬耕"),[16]以及合适的发型与胡须的形状(XXI)。 602

尽管让人吃惊,而且好像新奇,尤其是在性别关系问题上,但这一建议仍可视为标准的斯多葛派伦理思想。从本质上说,摩苏尼乌斯是建议人们如何过一种由斯多葛派进化发展观念规定的生活,特别是在社会层面上的生活。斯多葛派的核心观念是:所有人类都有"美德的种子"(或者是出发点),而且对于发展人类(天然的)联合来

12　关于他的生平,见 Lutz 1947: 14—17, Geytenbeek 1963: 3—4。他的学生中包括(除鲁伯里乌斯和巴瑞亚外)特拉塞亚·派图斯、狄奥和埃庇克泰图斯。关于他在古代的影响与声誉,见 Lutz 1947: 18—24, Geytenbeek 1963: 14—15。

13　鲁基乌斯的摘要(每条长度都在2—3页之间)由斯托拜乌斯传下来,此人也保存了摩苏尼乌斯·卢弗斯的许多残篇。至于完整的目录,见 Lutz 1947: 146—147。这里遵循的是卢茨的编码和页码。唯一的近代版本是 Hense 1905。Lutz 1947 包括文本、译文和全面的介绍。Jagu 1979 包括法语的导言、译文和注疏。

14　由埃庇克泰图斯和其他作家保存下来的残篇比谈话录更加自相矛盾和尖锐。Lutz 1947:25—26 认为,卢基乌斯选择展示摩苏尼乌斯的方式,与色诺芬展示苏格拉底的方式一致(正面而且直言不讳)。

15　见《谈话录》III—IV, XIII A—B。因此,在人际关怀的地位问题上,摩苏尼乌斯给予婚姻的地位,和古代更经常赋予男性—男性友谊的地位是一样的,见例如 Arist. *EN* VIII. 3—5, IX. 4, 8, 9。关于当代的反应,见 Foucault 1988: 151—152, 168—170。

16　在古代哲学家中,作为一种与哲学(美德)协调的职业,偏爱农业而不是手艺是共同的。但摩苏尼乌斯的不平常之处,在于他建议亲自参加农业的体力劳动,而非绅士式的农业,后者被认为是地位和闲暇的来源,见 Brunt 1973: 10—13 以及本章注释 33。

说，父母一子女的关系是基本的，正是它们构成了摩苏尼乌斯建议的基础。[17]有些时候，其他斯多葛派思想家认为，这些观念所暗示的性别与家庭关系，与摩苏尼乌斯所描绘的类似，尽管他们没有那么明确地陈述过。[18]可是，要更准确地界定摩苏尼乌斯的方法，我们需要把它与前述的政治思想类型联系起来。虽然在主张妇女研究哲学方面，摩苏尼乌斯好像是一个改革派或者修正派，但我们也应注意到：对他来说，"哲学"意味着"实践伦理学"，关注的是美德的发展，而妇女将实践如此发展起来的美德的背景，是家务工作和养育孩子这些传统的女性环境。如他在《谈话录》第三节所说："我并不希望那些研究哲学的妇女抛弃她们已经习惯的任务（包括'坐在家里纺织'），只会比男人更加夸夸其谈，但我坚持认为，她们的讨论应当有实际的应用价值。"[19]换句话说，我们这里所看到的，是利用斯多葛派的理想作为规定性的准则，向那些生活在一般的社会形态和实践中的生命传递斯多葛式的生活（参见前文，原书第 599 页）。它与例如柏拉图《理想国》的理论风格形成强烈对比，因为在柏拉图那里，同样的诉求（男人和女人都拥有本质上相同的能力，包括研究哲学的能力）导向了对性别和政治关系的彻底改革。[20]

603

同样的总结也适合于《谈话录》之八的《国王也应哲学化》。在柏拉图的《理想国》中，论证集中在下述论点上：在一个理想的国家中，哲学家应当是国王（或者是女王），政治生活应重塑，以便达到该目标。[21]摩苏尼乌斯的观点刚好相反，国王，也就是说，现实世界上的国王，应该从事哲学，该观点进一步受到下述事实的限定："哲学"主要是实践道德，目的是通过王政的一般功能所表达的美德，来发展美德。在这方面，摩苏尼乌斯的谈话和希腊化时代"王政演说"的典型形式相似，在该类演说中，王政作为一种有效的制度被接受，重点落在把这一角色作为实践美德的方式上（例如正义与自我控制）。可是，《谈话录》之八由于补上了一个悖论，给人的感觉更加富有斯多葛色彩了。这个悖论是：只有智者才能合理恰当地被作为国王对待，即使他仅仅只是他家

17　参见例如 Stob. II. 65. 8—9(cf. Muson. II)，Cic. *Fin*. III. 62－68；另见 Blundell 1990。

18　参见例如 D. L. VII. 175（克林特斯的书名是：《论男人和女人美德的一致性》）；Sen. *Cons*. *Marc*. 16. 1；Stob. IV. 503. 18－512. 7（希罗克列斯[Hierocles]和安提派特将婚姻作为充分共享生活的环境）。"智者应当结婚，而且应当有孩子"的观念是斯多葛派根深蒂固的主题，参见例如 D. L. VII. 121。进一步的讨论并见 Geytenbeek 1963：56—58，64—65，67。

19　Muson. 42L 16－19；译文采自卢茨。

20　参见 Pl. *Rep*. V. 451c—461e；比较 Muson. 46. 13—15（《谈话录》四）：女性不应放弃纺织，或者和男人一起做健身。

21　Pl. *Rep*. V 考虑了两种可能性：一种是哲学家成为统治者，一种是统治者成为哲学家（473c11—d3），但只对一种情况进行了充分论证。另见 Pl. *Ep*. VII(322b1—4)，有关讨论见斯科菲尔德前文第十三章。

庭或者他本人的“国王”，他也会这样。然而，既使“智者”被形容为一个由于哲学获得了美德的人，斯多葛派的理想和一般的政治现实之间的关系仍然是不明确的。[22]

3. 狄奥

在本章讨论的四个人中，普鲁萨的狄奥·科塞伊阿努斯(Dio Cocceianus of Prusa，后来被称为克里索斯托姆，意为“金嘴”)无论是在思想上，还是在人格上，都是最难把握的。除流放期间外，他终其一生是其比提尼亚家乡城市、某种程度上在罗马也是一个富有而且政治上重要的人物。公元一世纪六十年代，他和摩苏尼乌斯一起 604 研究斯多葛派哲学，随后(也许和韦伯芗 71 年流放哲学家同时)他抛弃了哲学，而且著文批判摩苏尼乌斯。他曾被图密善流放到罗马和比提尼亚(约 82 年)。在他笔下，流放让他决定性地转向了哲学，不过这也许是虚假的伪装。作为一个犬儒－斯多葛派教师，他曾在罗马帝国东部广泛旅行。[23]图密善死后(96 年)，狄奥作为涅尔瓦和图拉真的思想顾问而在罗马获得了身份，恢复了他在普鲁萨的经济和政治地位，直到 112 年去世。

在流放之前和以后，他的文化活动涉及“智者”、公共演说家和哲学等领域。[24]他现存的八十篇演说填满了洛布古典丛书五卷的篇幅。[25]本章的讨论将集中在他表现其政治思想的演说上。他的思想表现出两种交叉的倾向，其情形大体与前面概略描述的斯多葛派思想(第一节)相像。狄奥本人富有弹性地把斯多葛派与犬儒派或者柏拉图派的主题融合在一起。一方面，他有时认同一般社会和政治角色及其结构(例如君主制)的有效性，主张在这些结构中追求美德。另一方面，他有时又质疑现行关于社会制度或其范畴划分(例如奴隶制)的有效性，主张社会和政治生活应当根据普遍的规定性原则进行。就狄奥而论，像该时期的其他思想家的情况一样，这些倾向之间存在的潜在冲突，由于对社会的质疑并没有被用来支持制度变革，从而得到缓和。

22　进一步的讨论见 Geytenbeek 1963L 124—129，33—40(像塞涅卡和埃庇克泰图斯一样，摩苏尼乌斯是以斯多葛派哲学经典的三阶段论有效性为前提的，但他强调的是一般实践道德的结果)。关于王政演说，见 Sen. *Clem*.，以及格里芬前文第二十六章第一节以及下文关于狄奥的第二节。

23　关于引起他“转折”的流放，见 Dio XIII；Moles 1978 认为，这种自我展示是为其早期对哲学家、包括他本人的老师摩苏尼乌斯的攻击开脱。对狄奥的动机不那么持批判态度的，另见 Jones 1978：ch. 6。Russell 1992：4—6。

24　关于他活动的领域，见 Bowersock 1969：ch.1，Jones 1978：ch.6。关于他生平及其作品的主要研究著作，参看 von Armin 1898，Desideri 1978。

25　关于其第 VII、XII 和 XXXVI 的有益版本以及导言和注疏，见 Russell 1992。

在可能发表于公元一世纪一百年代初的致图拉真的四篇“王政演说”中，前三篇表现出第一种倾向，第四篇表现出后一种倾向。前三篇采用的好像是哲学家发表该类演说时的典型形式，也就是说，勾勒出好国王的各种美德，然后建议演说的对象——国王——具有（或者潜在具有）哪些美德，试图以此来确定君主的目标。狄奥避免公开的逢迎，以暗示他有权确定某些规则，并以此指导君主对权力的运用。他利用斯多葛派的自然（理性）法理论，暗示那些成功的国王是服从自然法并因此创造出理性共同体的国王（I. 42—46）。他还利用（和主张）斯多葛式或者半斯多葛式的、积极的和利他的（虽然也是君主式的）美德范式，例如赫拉克勒斯、公牛和太阳那样的美德。[26]另一个反复出现的主题是对比，即（富有美德的）国王与（不具美德的）僭主之间的对比，利用神话色彩或者间接提及哲学理论加重对比分量。[27]狄奥建议的权威性由或多或少程式化的提醒得到加强：除非图拉真接受这些理想，避免僭主政治，否则他的统治，或者实际上是生命，也许就不能延续。由于僭主最近的原型图密善于96年被谋杀（不曾提及），这种提醒格外沉重。[28]

关于王政的第四篇演说虽然也属于同一时期，但如前所述，表现的是第二种、也是更加让人疑虑的倾向。这篇演说以犬儒派的狄奥根尼（大体上代表狄奥）和亚历山大大帝（代表图拉真）对话的形式出现。狄奥根尼详述了犬儒—斯多葛派的观点（以柏拉图为背景），宣称王权不仅仅是依靠地位被授予的，毋宁是因为具有与国王相关的素质，首要的是对自我和利他美德的控制，才被授予的（IV. 44—75）。[29]在关于奴隶制度的两篇演说中，也表现出同样的倾向。一篇（XIV，采用的是狄奥根尼和一个人谈话的方式）支持柏拉图—犬儒—斯多葛派论点，认为真正的“自由”是因为美德或者智慧获得的，而且根据这个标准，甚至伟大的国王们也一定可以“自由”采取他们所希望的行动。[30]另一篇即第十五篇演说也以对话形式出现，对话者一个坚持、一个质疑希腊人传统的自由与奴役标准，第二位发言人（半犬儒式的）有效揭示了传统标准

26　例如，参看 I. 59—63，II. 66—78，III. 73—85。关于作为斯多葛派利他范式的赫拉克勒斯和公牛，参见例如 Cic. *Fin*. III. 66。另一主题来自柏拉图的观念：人类应当服从某种神圣的规则，就像牛服从人类的牧者。请比较 II. 72 和柏拉图的《法律篇》713c—714a。

27　例如，参看 I. 69—83，III. 36—50。III. 43—49 在善（不那么坏）和政制的有缺陷形态（即由一个人、少数人或者多数人统治）之间进行了区分，后者出现在例如 Pl. *Plt*. 302c—303b，Arist. *Pol*. IV. 2，1289a39—b11。

28　例如，参看 I. 44—46，84；进一步的讨论见 Moles 1990：esp. 332—337、346—347、358—359。另请见 Swain 1996：192—196，关于王政的演说，见 Cairns 1989：ch. 1，esp. 19—21。

29　Moles 1983b：esp. 272—278 也发现其中暗含对图拉真侵略和扩张政策的批评。

30　见 XIV. 17—24；另请见例如 Pl. *Gorg*. 467a—471e，*Rep*. IX. 571a—579e，esp. 579b—e；关于 Epict. *Diss*. IV. 1，，参见下文，原书第 611 页。

的随意性。[31]

刚刚讨论的三篇演说，虽然向传统的关于社会作用的思想发起了挑战，但缺乏有关大规模制度性变革的论证。另一篇让近代学者十分头痛的演说（VII，《优卑亚人》）确实就社会形态提出了建议，但它们是面向个人的实用建议，而非对社会规划的修正。[32]通过对一个虚构的小的狩猎共同体的描绘，其前半部表明，乡村的贫困并不妨碍（从积极方面说有利于）美德的发展（103）。在其关于农业实践（与绅士式农业不同）的赞美中，狄奥回忆起他以前的老师摩苏尼乌斯的教导。[33]更具变革意识的是他的下述结论：（对穷人和富人都一样）与美德相符的工作，在城市里同样存在。虽然他基于道德的理由排除了一大批职业，而且没有提出实证性例证，但他一反早期绝大多数哲学家的意见，宣称作为手艺人，其工作原则上无碍美德的发展。[34]同样基于道德的（部分斯多葛派的）原则，他论证说，卖淫所以错误，是因为它涉及对卖淫者的虐待，而不像更一般的斯多葛派所说，对他人的虐待仅与犯罪行为中主动的一方有关。[35] 606

《致波里斯特尼斯人》（XXXVI）也向通行的思想提出了挑战，只是方式更加隐晦。它的主题是狄奥虚构的对奥尔比亚（Olbia，过去叫波里斯特尼斯[Borysthenes]）的一次访问。这是一个处在希腊—罗马文明最边缘的城市，受到了西徐亚人的威胁，而且在最近的战争中受到了蹂躏（4—6，15）。尽管它的政治存在与希腊文化不绝如缕，但它的公民仍对狄奥关于最优良城市的演说十分狂热（13—20，24—26）。狄奥对两种理想城市做了界定。第一种让人想起柏拉图的《理想国》，那里只有统治者是聪明的；[36]第二种是斯多葛式的观念，在那里，所有有理性的动物（神与人）是一个世界城市的共同成员。该城政制被描绘成君主制，城市必须“由一个国王在彻底友好和和谐的环境中，根据法律进行统治”（31）。君主制的色彩来自柏拉图的智者君主理想与斯多葛派神圣理性统一下的宇宙理念的混合，宇宙以宙斯作为“神灵与人

31　XV. 29—32 暗示的结论也许与 XIV. 17—18 所陈述的相同，即真正的“自由”只是因为美德而获得的。

32　也就是说，它属于实践伦理范畴，具体地说，是“关于生活”（*peri bion*）的建议。见前文，原书第 601 页。关于该建议的斯多葛派看法，见 Brunt 1973：19—34。

33　见 Muson. XI；参见前文注释 16。

34　见 VII. 104—108，114—116，124—126。比较例如 Pl. *Rep*. IX. 590c，Arist. *Pol*. VI. 4，1319a25—28。他的看法也许遵循着早期斯多葛派的主张，见 Brunt 1973：13—19，25—26（但请注意芝诺对建筑工人及其他手艺人的鄙薄，见 Plu. *Stoic*. *Rep*. 1034b）。

35　见 VII. 138 和 Brunt 1973：18—19。

36　参见 XXXVI 21。该城低于那种所有成员都具有理性的城市（22—23）。参见 Schofield 1991：62—63。

607 类之主”(35—36)。随后的神话(归于“袄教僧侣”,但内容上具有强烈的柏拉图派和斯多葛派色彩)也传达了同样的观念。它的核心观点是:只有当人们最充分地了解了宙斯的神圣理性时,宇宙才会最完美地发挥作用。[37]该演说总的意图明显是:无论人在哪里(甚至处在文明的边缘地区),真正重要的政治法则是统一的,而与具体的文化无关。尽管斯多葛派的法则被赋予了君主制色彩,但演说好像并不赞成把罗马帝国作为宇宙城市在俗世的化身对待。它暗示的是一种更加彻底的世界主义,只是它从来没有试图把潜在的暗示进一步转变成对社会结构或者当代政治生活的修正。[38]

4. 埃庇克泰图斯

关于埃庇克泰图斯(约 55—约 135 年)的生平,我们了解很少。他出生于弗里吉亚(Phrygia)赫拉波里斯(Hieropolis)的一个奴隶家庭,作为埃帕弗罗狄图斯(Epaphroditus)的奴隶来到了罗马。后者是对尼禄影响巨大的被释奴,并且最终给予埃庇克泰图斯自由。埃庇克泰图斯师从摩苏尼乌斯研究斯多葛哲学,并且在罗马成了老师。当图密善于 89 年放逐所有哲学家时,埃庇克泰图斯在希腊的尼科波利斯(Nicopolis)建立了一个“学校”,位于罗马到雅典的大道上,许多著名的希腊人和罗马人到那里拜访他,其中包括皇帝哈德良。四卷的《谈话录》和《道德手册》(*Encheiridion*)是他的教诲的摘要,其基础是他关于实践道德的半正式谈话,意在作为斯多葛派更正式教育课程的补充(或者是为其做准备)。它们由历史学家阿里安(Arrian)记录下来,其独特的风格(日常希腊语,未经修饰,语气急促)暗示,阿里安抓住了埃庇克泰图斯的精髓。[39]

如前已指出的,埃庇克泰图斯的谈话比摩苏尼乌斯更加富有挑战性和质疑性质,就其要驱除虚假的道德信条,以便“治愈”谈话者的人格来说,它们是“治疗性的”。它们的功能以及它们的政治思想的特点,可以通过考察实践道德三阶段的纲领得到理解。在埃庇克泰图斯的教导中,这是一个不断出现的、独特的特点。第一阶段是考察 608

---

37 特别请参看 XXXVI. 52—53, 55, 58。参见 Schofield 1991: 84—92, Russell 1992: 21—22。

38 作为一个文化范式,罗马在 XXXVI. 17 暗中被抛弃了。尽管该演说有强烈的亲希腊色彩(例如 18, 24—26),但政治法则的一般性质、以袄教僧侣为参照系的做法(42),都表明它的世界性质。参见 Moles 1995b: 184—192, esp. 190—191; Russell 1992: 23 赋予其中的希腊与罗马价值观更重要的地位。

39 见 Gill 1995,其中包括埃庇克泰图斯著述的完整译文、介绍和注释。关于阿里安和埃庇克泰图斯,见 Stadter 1980: ch. 2。有关埃庇克泰图斯思想的研究,基本的仍是 Bonhöffer 1890, 1894,两书都在 1968 年重印。关于他的教育方法,见 Hijmans 1959;关于其谈话的风格,见 Long 1982: 990—993。

你的喜好和憎恶，以确保你只会追求道德的善（美德），避免任何道德上的恶。第二阶段是审查你对家庭及社会关系的态度，目的是确保你的行为不仅与这些关系相“适合”，而且反映了对把第一阶段的美德放在绝对优先地位的重视。第三阶段是考察在前两个阶段应用的道德信条的逻辑关系，以确保它们相互一致，以及与你不断发展的对真理的理解相一致。实践道德三个阶段的纲领不是要取代斯多葛派三阶段的纲领（通常是逻辑学—伦理学—物理学），而是要补充它，为它做好准备。[40]

从表面上看，仅有第二阶段的大纲论及社会和政治关系，但我们需要把这个阶段放在整个大纲的语境中来考虑。此外，作为一个整体，像摩苏尼乌斯关于社会关系的建议一样，如果把这些大纲与斯多葛派关于人类道德发展的思想联系起来，对它们的理解会更加充分。在埃庇克泰图斯那里，如在其他斯多葛派那里一样，道德发展过程被想象成一个“通俗化”或者“吸收”（*oikeiōsis*）过程。这个过程由两个相互联系的方面即个人的和社会的方面组成，个人过程的基本特征，是从希望获得“喜爱”之自然产品，例如健康和财富，向下述看法的运动过程，即与美德——唯一真正让自身得益的善和事物——相较，这类事物“无足轻重”。道德发展过程的每一方面都包含从一般理解到智者式完全和充分、协调的智慧的运动观念。在个人层面上，它意味着从一般地理解“美德”的概念到智者式的理解（更加“具有世界性”，更具有反思意味）的运动。在社会层面上，该运动是从基于一般约束的施予，尤其是父母式的爱，转向包括全人类的爱的过程，把人作为人，作为和我们一样的理性动物同胞来爱。[41]

埃庇克泰图斯实践道德的三阶段纲领，非常和谐地嵌入了这个观念结构之中。609
在谈话中，他对这些纲领的应用，有助于解释个人与社会层面上的道德发展过程，以及一般的与智者的理解之间的联系。第一阶段与个人道德发展过程的一个核心特征有关（承认美德的优先地位）。第二阶段集中在角色和关系上，与社会道德发展过程的核心特征（人类的群体性）有关。在强调这两者之间的联系时，埃庇克泰图斯强调：人际关系和社会关系，例如父母和子女的关系，构成了一个重要的方式，通过它，人类逐渐理解了承认美德是唯一的善到底是何意义的问题。他还强调，如果，而且只有这些关系因为发展对美德（以及“美德”的含义）优先地位的理解而得到理解时，它们才

40　Epict. *Diss*. III. 2. 1；另见 I. 4. 11，II. 17. 14—18，III. 12—15；*Ench*. 52。

41　关于个人的道德发展过程，特别请参看 Cic. *Fin*. III. 16—17，20—22；关于社会道德过程的 III. 62—68 在斯科菲尔德的前文第二十二章第四节已有讨论。进一步的讨论参看 Annas 1993：262—276，159—176，其中提到了最近的著作。此外还有 Wright 1995，Inwood 1996（关于埃庇克泰图斯和道德发展过程的讨论）。关于利他动机的希腊先例，其核心为共享生活和互利，与近代的利他主义观念恰成对照，参见 Gill 1998，esp. section V。

能发挥重大的道德作用。第三阶段突出了埃庇克泰图斯的实践道德纲领与斯多葛派以逻辑学为开端的哲学三阶段之间的联系。埃庇克泰图斯强调,那套课程的目的不只是理论性的智慧,而且是(个人与社会)因此产生的生活。他并且强调,我们处理社会关系的方式应当反映我们对智者式理解的接受和把智者生活方式作为我们目标的情况,对那些尚未达到智慧的生活而言,这是一次彩排。

这样的教育过程,在埃庇克泰图斯关于社会角色以及(证明合理的)社会与政治冲突的道德内容的论述中,能够得到说明。《谈话录》(I. 11,II. 22)强调的是:虽然家庭之爱(*philostorgia*)和友谊(*philia*)是天然倾向,但这并不意味着所有人类都能适当地表达它们。只有人们认识到,"偏爱"之物对道德发展无足轻重时,这类关系才能和人类恰当的道德发展协调起来("偏爱"之物包括健康、他人或者自身生命的继续以及这种关系中的物质利益)。[42]《谈话录》(III. 3. 5)也强调,通常的家庭关系与对"善"(美德)的追求,如果,而且只有在这种追求(以及对"偏爱之物"和"非偏爱之物"的相关态度)渗透到双方关系行为中时,相互才能达到协调:

> 因此,较之于其他各种形式的关系(oikeiōtes),善更为可取。对我来说,我父亲不意味着任何东西,只是善。——你怎么这么狠心?——这是我的本性,这是神赋予我的特性。所以,如果善与高尚、正义不同,那就让父亲、兄弟、国家以及所有诸如此类的东西见鬼去吧。(*Diss*. III. 3. 5—6。译文采自哈德,见 Gill 1995)

610

《谈话录》(III. 10)把这个主题概括化了,而且突出了适当处理社会角色与在智者式理解方面取得进展之间的联系。履行"适当的行为"(*kathekonta*)不仅涉及按照通常的角色行事(兄弟、顾问),而且在这样做时,还要符合自己(发展中的)作为一个"人"(也就是说,作为一个能够达到美德,而且把自己视为神定宇宙一部分的理性动物)的概念。它暗示(在马尔库斯·奥雷里乌斯中也有描述)的是:这种更加"世界性"的理解的热望,在帮助人们在通常的关系中按照美德和人性行事方面,发挥着重要的作用。[43]

埃庇克泰图斯对政治冲突的讨论采取了同样的思想理路。有时,他会把"斯多葛

42 关于道德范畴,见 Long and Sedley 1987:§§58,63,另见 Kidd 1971。这一点是埃庇克泰图斯悄悄对一个孩子(或者朋友)所说的表面无情的建议的基础,即"你明天就要死了",见 *Diss*. III. 24. 84—88,*Ench*. 3。

43 特别请参看 II. 10. 10—21,以及 I. 2. 1—11。西塞罗《论义务》I. 107—125 关于四种人格化的理论在 Gill 1988:187—192 有讨论(另见阿特金斯前文第二十四章第七节,原书第 512—513 页)。

派反对派"的成员如特拉塞亚・派图斯、赫尔维狄乌斯・普里斯库斯、阿格里披努斯(Agrippinus)等作为道德样板。对埃庇克泰图斯来说,如对这些人物本身一样,反对不意味着反对帝国统治本身。[44]埃庇克泰图斯对那些道德上可以接受与不可以接受的皇帝进行了区分(IV. 5. 17—18);他把苏格拉底理想化,因为苏格拉底对于在雅典民主政治下受到的不公正控告,是按照同样方式处理的(例如 II. 5. 18—23)。这些人物所以成为榜样,是因为如果选择将妨碍他们把社会角色(作为元老或者哲学家)作为表现其美德的手段时,他们宁愿牺牲或者自杀。所以,他们表明,他们意识到继续生存尽管"更可取",但与维护美德相较,那"无足轻重"(或者是"外在的")。他们是那种智者态度的榜样:在不受无理性的感情(或者"激情")影响的情况下,接受他们决定的那种不让人喜爱的结果。[45]

> 赫尔维狄乌斯也看到了这一点,并且据此采取行动,因为当韦伯芗送信给他,要其不再出席元老院会议时,他回答道:"不允许我做元老是你的权力,但只要我仍是元老,我必须出席。""那好,如果你要出席,请保持沉默。"——"那就不要问我的意见,我将保持沉默。"——"但我必须问。"——"那我就必须说出我认为正确的意见。"——"如果你这么做的话,那我就处死你。"——"我跟你说过我是不死的吗?你做你的事情,我做我的事情,你的任务是处死我,我的任务是毫不畏惧地接受死亡;你的任务是流放我,而我会毫不抱怨地离开。"(*Diss*. I. 2. 19,哈德译文,见 Gill 1995) 611

这些人物也被视为智者,在一种特殊的斯多葛派意义上成为自由的榜样。这就是他们摆脱了限制,不把偏爱之物当作善,而且无论外在的压力多么大,认识到做出美德式反应的门总是向他们敞开的。斯多葛派的"自由",将"自由"行使选择权利所带来的(天意注定如此)不让人喜欢的结果,作为一种不可避免的事物接受,而这样做时,我们的希望就符合宇宙中神圣理性的要求了。[46]"如果你希望它,那你就是自由的;如果你希望它,就不会有人谴责你,不会有人控告你。所有一切都会符合你心灵

---

44 例如 *Diss*. I. 1. 18—30,I. 2. 12—24,IV. 1. 123,frs.21—22。关于"斯多葛反对派",见前文,原书第 598 页。关于埃庇克泰图斯与帝国宫廷成员的关系,见 Millar 1965。

45 见 *Diss*. I. 1. 19—22,I. 2. 21,IV. 1. 161—166。关于斯多葛派的"激情"观念以及智者对它的摆脱,见 Long and Sedley 1987:§65,特别是其中的 F 和 W。关于自杀,见 Griffin 1986。

46 关于此类自由,特别请参看 *Diss*. IV. 1;另见 I. 17. 14—28。进一步的讨论见 Hahm 1992:40—43,Bobzien 1997;关于智者的世界性立场,见 White 1990:49—55。

的要求，同样，符合神的心灵的要求。"（*Diss*. I. 17. 28）在建议我们把这些人作为榜样时，埃庇克泰图斯也提出了此种智者式反应是否向所有人开放的问题（例如 *Diss*. I. 2. 30—37），以及通过何种形式的生活，我们可以最有效地"练习"成为智者的问题。一方面，巡回的犬儒派教师不断被视为一种我们可以让全人类获益的方式，因为它是社会道德发展在实践中的表现。埃庇克泰图斯强调，发挥这种作用所创造的"世界主义"形态，是一种与承认通常的政治权威或者婚姻（除非在一个犬儒派智者的共同体中）无法调和的形态。[47]另一方面，他公开宣称，他认为赫尔维狄乌斯、苏格拉底那样的人物同样是智者、是榜样，他们对"自由"的实践，来自那种原则性的方式，从而让他们扮演了确定的社会角色。如此一来，这些人物成为"双重公民"观念的榜样。在另一些作品中，双重公民资格是斯多葛派的理想。他们把对本共同体美德性的参与与作为理性动物的人类共同体成员（"神灵与人类之城"）资格的融合推到了极致。因此，在我们前面概略描述的斯多葛派思想中，埃庇克泰图斯成为两种潮流的代表。当他特别清晰地做解释时，卷入型社会参与成为智者式行为和态度的一种途径。[48]

5. 马尔库斯·奥雷里乌斯

马尔库斯的《沉思录》以一种极端形式，呈现了塞涅卡哲学作品所提出的悖论，只是形式不那么尖锐，那就是：表面看来一个实践政治家最深刻的反思，极少明确参照他本人的政治生活。[49]马尔库斯显然是在其生命的最后十二年中写下《沉思录》的，十二年中的绝大部分时间里，他都忙于应付威胁着罗马帝国北部边界日耳曼人部落的战争。[50]它们所反映的，是他对斯多葛派哲学的依从。自青年时代以来，斯多葛哲学就成为他生活中一个重要的部分，而且可以设想，在他被指定为其继父安托尼努斯·皮乌斯（Antoninus Pius）的继承者后（138—161 年），它仍长期具有重要影响。[51]我们

612

47 例如，*Diss*. III. 22，esp. 47—50，55—57，67—85；III. 24. 64—68；IV. 1. 114—116，156—158。

48 见 *Diss*. IV. 1. 159—169，esp. 159—160。关于"双重公民资格"和"神灵与人类之城"，见 II. 5. 26（参见 Sen. *De Otio* 4，以及格里芬前文第二十六章第五节）。

49 关于塞涅卡的哲学与政治的关系，见 Griffin 1976（1992）；另见格里芬前文第二十六章。

50 161—180 年，马尔库斯为皇帝，其中 168 年、170—175 年、177—180 年在北部意大利和日耳曼人作战。《沉思录》的第二卷和第三卷的开头称，他是在战争期间写下这些的。有关《沉思录》年代的进一步讨论，见 Brunt 1974：18—19。

51 在接受弗隆托（Fronto）的修辞学训练后，他首先得到阿波罗尼奥斯（Appollonius）斯多葛式的指导（I. 7—8），146—147 年，他受尤尼乌斯·罗斯提库斯（Junius Rusticus，他向马尔库斯介绍了埃庇克泰图斯的作品）的影响转向斯多葛哲学。参看 Birley 1987：ch 2—5，esp. 44—45、62—63、92—103。现存马尔库斯与弗隆托之间的通信是一份重要资料。

称为《沉思录》的这部作品，似乎纯粹是一部私人笔记。除第一卷外（它用一种相对结构化的方式，记载了马尔库斯从其老师、父母以及诸如此类的人那里得到的道德教益），这十二卷总共大约有五百篇反思性短文。它们没有什么明确的组织结构，我们最好把它们理解为一种内在化的、自语式的实践道德，那种摩苏尼乌斯、埃庇克泰图斯等人所提供的，将治疗和建议合一的实践道德。[52]

马尔库斯（与摩苏尼乌斯和埃庇克泰图斯不同）不是一个斯多葛派教师，可有足够空间为其斯多葛派主张的正统性提出论证。与埃庇克泰图斯相较，他更加重视死亡以及人生短暂问题，而且更公开主张从"宇宙"的立场看待问题。[53]可是，马尔库斯的思想框架与我们已经探讨过的埃庇克泰图斯有联系，也许有助于我们理解其思想的某些特征，并界定其政治思想的特点。如前文已经指出的，埃庇克泰图斯把那种智者式的、"宇宙的"立场理想化了，在那里（将接受"不令人喜爱之物"视为命中注定），人们让自己的心灵状态符合宇宙理性，从而达到心灵的和平。埃庇克泰图斯思想中的这股潮流，深深扎根于早期斯多葛派的思想中，[54]因此，我们可以认为，马尔库斯只是对那种独特的斯多葛派理念模式简单地重新加以强调和细致论证。[55] 613

与此相联系，《沉思录》强调要根据总体性观念如宇宙公民资格、自然（理性的）法、人类大同等来塑造自己的生活。[56]可是，这些观念需要与那些（自我约定的）建议以及自我警示结合起来。这些建议基于更加具体的规定，如行为"符合罗马人的标准"（II. 5），"符合政治家、罗马人和统治者的标准"（III. 5）等；警示中包括不要变得

52　这部作品也许没有书名，第一个现存的书名是《致他本人》，出现于 16 世纪的一个抄本中。附有译文和注疏的版本（1989 年分别重新出版）有：Farquharson 1944。最近的总体性研究见 Brunt 1974，Rutherford 1989，Hadot 1998。关于斯多葛派伦理的内向化，见诸如 Sen. *De Ira* III. 36. 3—4。另见 Rutherford 1989：16—21。

53　进一步的讨论参见 Rutherford 1989：155—167，225—255；Annas 1993：175—176。关于马尔库斯斯多葛派思想的正统性问题，见 Rist 1982，Asmis 1989。

54　见前文，原书第 611 页。另请见例如克林特斯的《宙斯颂歌》（= Long and Sedley 1989：§ 54 I）；D. L. VII. 88；Epict. *Diss*. II. 6. 9—10 (Chrysippus)；I. 1. 26—27(Musonius)。关于斯多葛派哲学中"自然"观念的地位问题，见 Annas 1993：159—179 所提到的其他看法。

55　细化包括关于身体功能半犬儒式的"直白"（*parrhesia*）以及对生活"剧场"形象半犬儒式的运用（例如 *Med*. VI. 13，IX. 29）；见 Rutherford 1989：143—147，172—177。

56　例如，*Med*. II. 16，III. 4，11，IV. 3，4，29，XII. 26，36。另见 Stanton 1968，他也提到了埃庇克泰图斯作品中的这种倾向。Schofield 1991：68，n. 13 称，在《沉思录》（IV. 4）中，马尔库斯仅仅提到了人类之城，没有提"神灵与人类之（宇宙）城"（如我们在其他作品中看到的那样），具有重大意义。但既然在与此相关的地方，有时也说它是"神灵之城"（例如 II. 4，11；参见例如 III. 5，XII. 26 提到"神（理性）在我们之中"），所以这种形式上的不同并无特别重要意义。

"恺撒化",或者"沉溺于紫色"(VI. 30)等。[57]同样有关的,是他无条件地承认其(非斯多葛派的)先驱安托尼奥斯(I. 16)和家庭(I. 17)对他的影响。这一点暗示:马尔库斯的本性和成长,尤其是他的斯多葛派老师和继父联合作用所产生的结果,是教会他如何度过帝王生活,使他既符合罗马政制最理想的标准,又符合斯多葛派"根据自然(或美德)生活"的理想。[58]在马尔库斯对"双重公民权"的阐述中,他对此做了总结:

> 符合于一个人自己的气质与本性的,就是对每一个人有用的。但是我的本性是理性的和政治的,就我是安托尼奥斯来说,我的城市与国家是罗马;但就我是一个人来说,我的国家就是这个世界。因此,对于这些城市有用的,对我才是有用的。

这一段所暗示的关于个人和社会道德发展(*oikeiōsis*)的思维框架,和我们在埃庇克泰图斯那里看到的一样(与理解《沉思录》第一卷主线关系特别密切的是道德发展理论,马尔库斯在那里列举了自己所接受的道德影响)。[59]这一发展的结果(马尔库斯激励他本人朝此努力),使他更深刻地认识到美德的优先地位(对马尔库斯来说,它特别表现为皇帝作用的实现)和从一个智者、"宇宙的"立场发现这种表现的能力。人们逐渐将它视为"宇宙的公民权",是"人类的大同"或者(用前已强调过的思想潮流的说法)是根据宇宙理性让"神灵深入内心"(理性)。有时马尔库斯强调说,这样做并不单纯是思想反思的实践,它还有助于人们在他们更加地方化的义务范围内生活得更加人道,更加理性:

614

> 一日之始我就对自己说,我将遇见好管闲事的人、忘恩负义的人、傲慢的人、欺诈的人、嫉妒的人和孤僻的人……但是,我,作为知道善和恶的性质,知道前者

---

57 他也间接提到某些皇帝以暴君("恺撒化")的方式行事,例如 III. 16(另见 Rutherford 1989: 108—109)。另请注意,在塑造他的各种力量中,包括"斯多葛派反对派",也许令人惊奇(他们的目的是"一部有着平等法律的宪法,按照平等的原则统治[或者说是"公正",*isotes*],一种首先是尊重所有被统治者自由的君主政体")。见 I. 14。另请参看 Brunt 1975: 21—24, Birley 1987: 95—96, Rutherford 1989: 64—66。

58 特别参看 I. 17. 3(安托尼努斯教会了我如何在帝王生活中保持低调,同时能够"按照领袖的方式"[*hegemonikos*],"为了公共的善业"[*ta koina*]做需要做的事情),以及 I. 17. 4(关于作为斯多葛派目标[*telos*]的"按照自然生活"的讨论,见 Long and Sedley 1987: § 63,特别是其中的 A)。

59 VI. 44;另请参看 III. 5, IV. 3. 4。关于双重公民权,另见前文,原书第 611 页。

> 是美后者是丑的人；作为知道做了错事的人们的本性是与我相似，我们具有同样的血液和皮肤，而且分享同样的理性和同样一分神性的人……不可能迁怒于这些与我同类的人，或者憎恨他们。因为我们是天生要合作的，犹如手足、唇齿和眼睑。
>
> 让你心中的神成为一个保护者，一个有生命的存在的保护者，一个介入政治的成熟的男子的保护者。这个统治者像一个等待从生活中召唤他的信号的人一样接受了自己的职位，勿需誓约也勿需别人的证言。[60]

这样理解马尔库斯关于其政治角色的看法，也许有助于我们把古代已经提出的问题——马尔库斯作为皇帝的实际经历，是否和他的哲学理想匹配——进行考察。[61] 在近代的学术中，这场辩论有时采取了这样一种形式：质问马尔库斯在进行立法或者执行政策时，是否反映了斯多葛派伦理学理论所暗示的常规范畴的放大（所以是道德标准的放大）。[62] 目前的讨论也许提供了解答这个问题一种相当不同的方式，如摩苏尼乌斯特别表明的，斯多葛派的思想事实上可能导向对传统理想例如关于妇女理想的修正。但是，（在某种程度上与修正派的政制理论缺乏有关）它倾向于不提出社会和政治改革纲领。典型的斯多葛派动机毋宁是：倡导在现行社会和政治结构内实现斯多葛派的人类大同理念，即“自由”或者“自然法”。[63] 这种倾向，因为斯多葛派把社会和政治角色作为表达更深刻的道德理解（通过道德发展来发展）的媒介，而得到了加强。《沉思录》引导我们所期待的，是马尔库斯告诉我们，他会（根据最理想的罗马政治条件）履行皇帝的义务，并且把这个角色作为“宇宙”理性的具体表现。关于他作为马上皇帝以及此前作为帝国继承者那些年的资料不够完整，使得我们不容易评价马尔库斯在达到这个不是那么修正主义的目标过程中所取得的成效。但是本章的讨论表明，在评价作为斯多葛派皇帝的马尔库斯时，这个标准也许会有用处。 615

60　II. 1，III. 5。另请见例如 III. 4—6，IV. 3，XI. 1。另见前文，原书第 610、612 页，以及 Rutherford 1989：169—172 关于《沉思录》III. 4 的分析。

61　见 *SHA Marc*. 27. 7（以及 19. 12），那里引用了 Pl. *Rep*. 473c—d。事实上，在 *Med*. IX. 29，马尔库斯明确排除了实现柏拉图《理想国》的可能，要求他自己“如果能有些微进展，就该满足”。

62　参见例如 Noyen 1955。他论证说，马尔库斯统治时期的立法反映了关于妇女、儿童和奴隶的开明（斯多葛派激励的）思想。另一方面，Stanton 1969 坚持认为，（例如）马尔库斯对康茂德（Commodus）作为继承者的偏好，反映的是传统的罗马态度（事实上是政治现实主义态度），而不是斯多葛派的政治理想。

63　这种相反的倾向，是对现存结构的半犬儒式抛弃（可是，也许与理想的界定、而非现实行动有关）。在后来的思想家中，这种半犬儒的主张出现时，并没有让斯多葛派的理想与现实角色的状况发生直接冲突。

64　另请见 Brunt 1975：22—23；关于马尔库斯政治生涯相当中立化的叙述，见 Birley 1987：ch.5—9。

616

第三十章　法学家

大卫·约翰斯顿

1. 导　言

与雅典相当不同的是，在罗马出现了一个职业法学家阶层。这些“法学家”原本是祭司，但在公元前三世纪，他们逐渐成为世俗法学人士。在罗马的法律体系中，他们的作用是关键的：无论是那些负责给予法律豁免权的官员，还是判决案件的法官，都非法学家；所有人都要向法学家求取法律建议。虽然法学家并不是在现代意义上从事法律活动，[1] 但这种和实践的接触，决定了他们对法学独特的实用研究方式。在法庭辩论以及他们的作品中，他们也创造出一种精细的分析法学。特别是在罗马法的“古典”时期，即从共和国后期到三世纪早期，他们创造了大量法律文献。其作品的典型形式是对民法的注疏以及官员命令中所包含的补救，还有汇集起来的法律意见。虽然其中的某些作品仅仅在法学家的争论中发挥过作用，但其他作品适合于，而且写作本身就是为满足实践、甚至是教学的多种需要的。[2]

在罗马法学家现存的作品中，缺乏对政治社会性质、统治者的合法性，以及法律统治或者应当统治政治社会的长篇讨论，也没有任何关于司法、法律来源、实在法和自然法冲突的讨论。现存作品暗示，虽然此类问题不是完全遭到忽视，但法学家们几乎不愿注意它们。

对全面追溯法学家们在该领域中的思想发展来说，现存材料也不充分。[3] 大体说来，在共和国的最后一百年中，法学家们特别乐意接受来自希腊的影响，不管是哲学

1　西塞罗把法学家描述为“善于提供咨询、精通诉讼和提供保护的人”（*de Orat*. I. 212）仅仅适用于最早的法学家，后来提供咨询成为最重要的事务。

2　Schulz 1946；Jolowicz and Nicholas 1972：88—97、374—394；Wieacker 1988：519—675.

3　Wieacker 1988：618—662.

的还是修辞学的。同样，从共和国后期开始，以西塞罗的哲学与修辞作品为媒介，也存在希腊思想的调和。这种影响的一个特点是对制度新（尽管短命）的关注，据称西塞罗有意（或者说已经）写一部把公民法简化成一种体系（*de iure civili in artem redigendo*）的作品。[4] 与此同时，辩证法对共和国晚期某些法学家的作品，典型的是 Q. 穆奇乌斯·斯凯沃拉和西塞罗的朋友塞·苏尔皮基乌斯·鲁弗斯的著作，造成了明显影响。[5] 在法学家的著作中，那些可以宽泛地界定为"政治思想"的许多观念，都能追溯到希腊的影响。考虑到自元首制以来，希腊人那种以非专制社会为前提进行的有关政治和法律制度的讨论日益和罗马无关，这一点非常引人注目。到公元二世纪至三世纪，情形更绝对如此，而我们的资料正好来自这个时期。对法学家来说，他们必须考虑政治现实，因为他们的目标不是哲学，难得容许他们对那些纯粹抽象的问题进行充分的反思。尽管如此，实用的考虑好像并未对调整已经接受的原则产生多少影响。 617

法学资料几乎全部是通过查士丁尼的《法学汇纂》(533 年出版）保存下来的。这是一部五十卷的摘要汇集，选自"古典"时期法学家的著作。[6] 它们按照章或者有着不同主题的"专题"排列，其中与当前讨论的问题有关的，出现在该书第一卷的各个"专题"中。由于摘要经过了这次的编辑，它们原初的语境就不确定了。关于该书的一般结构，总体性的结论看来是：它最初的目标比较小，后来的意图更加适中。[7] 显例是乌尔比安著名的结论："皇帝不受法律限制"（"*princeps legibus solutus est*"，*D*. I. 3. 31)，这句话最初的意图是免除朱利亚－帕庇亚法（*lex Iulia et Papia*）对皇帝的限制，两部法律处理的是未婚且无子者继承财产的问题。因此重要的是，我们不能脱离他们的时代，从字面上来理解法学家的评论。把它们放到新的语境中，它们也许会具有新的意义。

本章第二节将讨论法学家关于各种法律（*ius*）——自然的和实在的法律、关于正义、法典以及皇帝的治权的观点。第三节讨论公法和私法、官员以及团体的治权。资料规定我们主要集中在公元二世纪到三世纪。如果说法学家们在第二节所涉及的问 618

4　Gellius I. 22. 7；参见 Quint. *Inst*. XII. 3. 10。

5　Schulz 1946：62—69；Stein 1966，1978；Cic. *Brut*. 152；*D*. I. 2. 2. 41，XLI. 3. 23；Gaius *Inst*. I. 88，III. 183.

6　*D*. 代表《法学汇纂》，*C*. 代表 534 年颁布的《查士丁尼法典》。它们分别构成了《罗马民法大全》标准版本（柏林威德曼出版社，多次修订和印刷）的第一卷（Th. 蒙森[Th. Mommsen]和 P. 克鲁格[P. Krueger]编辑）和第二卷（P. 克鲁格编辑）。关于《法学汇纂》和《查士丁尼法典》编辑的简要情况，见 Jolowicz and Nicholas 1972：480—496。

7　见 Johnston 1989。

题上贡献甚少，对这些法学家来说不公平，他们思想的真正意义，在于他们概略地叙述了宪政官职的概念，这种职位只有在法律规定的范围内才能行使；还有他们把社团作为一个能够享有和行使法律权利的团体的观念。虽然此类问题相当符合抽象思考的需要，但法学家倾向于关注实际问题。因此，本章的中心必然不同于其他更加纯哲学式的各章。

2. 法学总论

罗马法学家的作品中，几乎没有多少关于正义或者关于法律及其在国家中地位的一般理论。[8] 现存的有关结论主要保存在《法学汇纂》两篇导论性的专题中，一篇是"论正义和法律"，一篇是"论法典、元老院的命令及久已确立的习惯"。[9] 由于已经脱离了这些结论原来的语境，解释起来不太容易。

2.1 法律

对于实在法与自然法之间的关系这类抽象问题，法学家们几乎没有花费什么时间。他们所说的非常有限的话，大多是哲学的这一和那一流派影响的结果。共和国时代，某些法学家无疑是熟悉关于法律和国家的哲学主张的，有些人可能熟悉那些重要的哲学家本人。[10]同样，行省的管理提供了反思法律的动力，这些法律并不纯粹是关于罗马公民（*cives*）的，还包括那些超出纯粹公民法（*ius civile*）的合法命令。可是，仅有很少的迹象表明，在法学家的法律实践中，这些考虑产生过重大影响，我们确实看到的理论分析，仅仅出现在二世纪以后的作品里，典型的是出现在教科书，而不是实用的著作中。由于查士丁尼的编者把它放在《法学汇纂》的导论性篇章《论法与正义》（*de iustitia et iure*）中，使法学家做出的某些结论获得了非常突出的地位。这些结论中最突出的是盖尤斯（Gaius）《法学阶梯》开头的那一段以及《法学汇纂》的开头一段，后者来自乌尔比安的《法学概论》（*Institutiones*）的第一卷。先看盖尤斯：

619

所有受法律和习俗调整的民众共同体都一方面使用自己的法，一方面使用

---

8 Schulz 1946：135—137；关于盖尤斯，见 Wagner 1978。

9 *D*. I. 1 *de iustitia et iure*；*D*. I. 3. *de legibus senatusque consultis et longa consuetudine*.

10 图伯罗（Tubero）和祭司 Q. 穆奇乌斯·斯凯沃拉都熟悉帕奈提奥斯；鲁提利乌斯·鲁弗斯和大祭司 Q. 穆奇乌斯·斯凯沃拉熟悉波斯多尼奥斯。见 Wieacker 1988：641—643。

> 一切人所共有的法。每个共同体为自己制定的法是它们自己的法，并且称为公民法，即市民自己的法；根据自然原因在一切人当中制定的法为所有的民众共同体共同遵守，并且称为万民法，就像是一切民族所使用的法。因而罗马人民一方面使用它自己的法，一方面使用一切人所共有的法*。(Gaius, *Inst*. I. 3)[11]

盖尤斯是在二世纪中期写下这番话的，主要是向他的学生解释罗马法不仅是由罗马实在法组成，而且还包括那些罗马帝国境外可以适用的法律。这并非哲学化的陈述，而是一个关于罗马人和其他民族都遵守的法律的结论。[12]它承认，现实的情况是，罗马法律的某些规则只适用于罗马公民，而其他的规定，例如因为商业需要而产生的，对非公民也适用。那是公民法(*ius civile*)和万民法(*ius gentium*)之间两分法的实际含义。从盖尤斯的叙述判断，任何确定的法律都可能是公民法或者万民法的一部分，但不会同时是两者；它们是法律的类型，各自适合不同的人，不会重叠。[13]正是这一点把盖尤斯的分类与西塞罗所确定的分类区别开来。[14]两者表面上相似，都出现了同样的两分法，万民法，即适用于所有民族的法律，据说建立在自然基础上。但对西塞罗来说，万民法是一种约束公民的更高的法，就好像他们自己的公民法一样。因此，同样一个民族，要受到两种不同法律的约束，而对盖尤斯来说，两种概念是相互排斥的。所以，关于万民法两种观点基础的概念是完全不同的。我们不无理由地认为，在这里，像经常出现的情况一样，法学家的哲学受到实用考虑的影响。就其法律既对公民、也对非公民而言，对这两种法律类型进行区分有某些实际的作用，[15]一种只可应用于公民，而且只对公民适用，另一种则不会受到那种限制。

在这一段中，根本没有提到自然法，但盖尤斯暗示，有一个问题超出了纯粹实用的范畴：所有民族都适用的法律(*ius gentium*)据说是自然理性的产物。这里的思路好像是：因为法律的规定应普遍遵守，所以它是自然的；因为它是自然的，所以它是有效的。在盖尤斯对“实在”法理所当然的范畴化背后，是关于万民法的这样一种观念：　620

---

* 黄风译文，见盖尤斯：《法学阶梯》，中国政法大学出版社，1996年版，第2页。有改动。——中译者

11　也见于 *D*. I. 1. 9。

12　有关讨论见 Schmidlin 1970：174—178，Kaser 1994：20—22。

13　Kaser 1994：64—66.

14　Cic. *Off*. III. 69.

15　相反的观点见 Schulz 1946：137。他认为这是“纯粹经院式的”。

它是因为符合自然理性而被提出，并且因此合法化的法律。[16]

在《法学汇纂》开头的那一段中，盖尤斯的两分法就已经不再存在了：

> 私法由三部分组成，因为它是由自然、民族和国家三种原则构成的。自然法（*ius naturale*）是自然教给所有动物的法，因为这种法不只是人类的，而是地球、海洋和空中所有动物共同的。从这里产生了我们称为婚姻的雄性和雌性的结合，以及孩子的生殖与养育。我们还注意到，其他动物，包括野兽在内，都熟知这种法。万民法是人类各民族使用的法律，我们很容易发现，它与自然法不同，它只是人类所共有的……公民法既不完全脱离自然法或者万民法，也不是在每个方面都遵循它们，因此，当我们给共同的法律增添某些条文，或者删除某些条文时，我们就创造了一种适用于我们自己的法律（*ius proprium*），也就是公民法。（*D*. I. 1. 3—4 and I. 1. 6. pr.）

在这里，两分法已经让位于三分法。[17]自然法和万民法之间的主要区别，据说在于前者是对所有动物都适用（*commune*），而后者仅仅适用于全人类。反过来，对公民法的界定，本质上是它与另外两种法律之间的区别：给共同的法律（*ius commune*）增加或者删除某些内容后，就变成了一部特殊的法律或者说是我们自己的法律（*ius proprium*）。[18]这篇文献被归于乌尔比安（死于223年）。它的真实性已经遭到质疑，[19]而且由于某种不同的版本出现在查士丁尼的《法学阶梯》中，它对乌尔比安的忠实远远无法保证。[20]可是，从内容上看，这里没有任何东西是乌尔比安时代不能说的，因为在哲学家中间，我们看到了与此类似的自然法观念。对其真实性提出怀疑的真正基础，好像是说这种三分法没有明确的实用价值。可是，在一部类似这样的基础性著作中，乌尔比安也许不过是要介绍某些基本的法律概念。对公民法和万民法进行两分的实际价值，随着212年《安东尼敕令》将公民权扩展到罗马帝国所有居民后，肯定已

16　亦见 Gaius *Inst*. 1,89。盖尤斯并没有在全书中都遵守两分法，在《法学阶梯》I.156、158，II.65、73中，溜进了一些自然法的内容。相应参见 *D*. II. 14. 7。另见 Schmidlin 1970：178，Jolowicz and Nicholas 1972：104—106，Wieacker 1988：444。

17　查士丁尼的《法学阶梯》利用了这篇文献以及盖尤斯 I.1.4，I.2 的部分内容，对应部分为1和11，结果在两分法和三分法之间造成了混乱。

18　*D*. I. 1. 6；参见 Isid. *Etym*. V. 2："神法基于自然，人类法基于习惯。它们所以不同，原因在于不同民族赞同不同的法律。"

19　有关讨论见 Schmidlin 1970：179—182，Kaser 1994：66—70。

20　Just. *Inst*. I. 2 pr.

经大大降低。这也许使法学家们可以就法律的不同类型问题进行更加纯哲学式的评论。

以上关于自然法和万民法论述的来源,一直存在争议,一般公认的结论是,关于万民法的定义,以及它以全人类共性为参照的看法,都来自斯多葛派。[21]然而,在万民法和自然法之间划出一条界限的做法,基本是非斯多葛式的,将自然法作为统治所有生物的原则的定义也是如此,因为对斯多葛派来说,法律仅限于具有理性的生物。本段中的这一部分也许来自逍遥派或者新柏拉图派。[22]因此,我们好像有必要认为乌尔比安是一个折中论者。然而,在罗马法学家的著作中,对任何观点都不要惊奇。法律的职业,还有法律的论证,不要求严格遵循某一种具体的哲学立场,所要做的毋宁是采用那种最有说服力的论证,而根本不管它们来自何处。一度流行的看法认为,某些法学家可能坚定地归附于这种或者那种哲学主张,但这种看法如今已经全面被抛弃。[23]

法学家在考虑自然法时赋予它多大分量,需要简单地提一笔,因为在他们的作品中,自然法或者自然理性(*naturalis ratio*)之类的术语并不是经常出现的。[24]对论证来说,它们好像少有发挥本质作用的,因为当自然法与实在法冲突时,自然法不能取得优势。在奴隶制问题上,这一点表现最为明显:根据自然法,所有人都是平等的,[25]但根据罗马公民法,奴隶不是人。"对罗马法学家来说,理论没有什么意义,实际的结果就是一切,因此不可能把自然法作为更高层次的命令,甚至连平等地位都达不到。他们并不否认它的存在,并且在缺乏奴隶制的史前时代给予它地位,但在他们自己的现实体系中,他们肯定是把自然法当作比现存法律低下而不是更高的法律。"[26]正是在这里,后来的思想采取了完全不同的理路:约 1140 年,格拉提安(Gratian)虽然采用了与罗马人并无不同的自然法定义,但他同时宣称,自然法"在古代享有优先权,比任何法律都有尊严",而且声称,"所有习惯或者成文法律已经承认了的,如果与自然法相冲突,必须认为它们是无效和空洞的。"[27]罗马法学家对自然法的那种实用态度,622
几乎没有多少追随者。

---

21 Winkel 1988, 1993a.

22 认为其来自逍遥派的,有 Winkel 1988, Norr 1974: 80n.15。认为其来自新柏拉图派的,见 Frezza 1969:369。

23 Wieacker 1988:640—642。该书附有文献。

24 *Vocabularium* IV 22 s. h.v.;关于后古典时代的发展,见 Waldstein 1994。

25 D. L. 17. 132.

26 Levy 1949 (1963): 15.

27 Decretum *D*. 5. 1, 8. 2.

万民法的概念(与公民法相对)本身,显示了对国家观念本身的意识。但无论是这个观念,还是对自然法和理性的偶然参照,好像都没有让法学家们对法律的性质以及它在时间和空间中有效性的基础进行任何深入的反思。如果人们要问,罗马法学家对法律进行思考的独特之处何在,那么答案只能是:他们(尤其是盖尤斯)将哲学家的观念改造得更加适合法律的实际要求以取得更多成果,然后就让它休息了。

2.2　正义

关于正义,我们在法学家的作品中看到的最著名定义是:"正义是分给每个人以其权利的不懈的、永恒的意志。法律的戒条是:诚实生活、勿害他人、分给各人属于他的。"(*D*.I. 1. 10pr. －1)

这一段据说出自乌尔比安,因其出现在《法学汇纂》的前面而占有突出地位,同时也出现在查士丁尼《法学阶梯》的第一段(I. 1. 1 pr. and I. 1. 3),它的真实性非常可疑。[28]可是其内容倒相当普通,因为其中绝大部分都可追溯到西塞罗或者更早的人那里。作为法律原理(*iuris praecepta*)而提出的建议中,没有任何一条显示出具有巨大创造力的迹象。在《论义务》的第一卷中,西塞罗对斯多葛派的正义概念进行了解说:正义是荣誉的来源之一;在其他职能之外,它尤其在于分给每人应得的;它的主要要求是不要伤害他人。[29]所以,《法学汇纂》中的这一段,是对斯多葛派正义观的基本陈述。

但我们不能说就是这些原则塑造了罗马法的创造。事实上,如果它们是法律规定或者制度是否有效的一般准绳的话,那么罗马法可能会呈现出一种相当不同的面貌。如实际情况所示,要在《法学汇纂》其他段落找到与此相反的结论,实在是太容易了,"那些行使自己权利的人,绝不应被认为是欺诈。""并非所有被许可的东西都是名誉的(*honestum*)。"[30]法学家关于正义的评论仍然停留在相当抽象的层面上,与他们在解决法律问题时所做的考虑相当不同。他们确实必须区分法律上的和道德上的正确;道德哲学方面的繁荣,不过就是简单的繁荣。

623

2.3　法律

"一个法律就是一种普遍的命令,一个智者的决定,一种对有意或者无意犯罪的

28　Honore 1982:111,Liebs 1982.

29　Cic. *Off*. I. 15, 20; 另请参见 *Leg*. I. 18—19; *Fin*. II. 34, 70; *Inv*. II. 160。

30　*D*. L. 17. 55 and 144 pr.; Levy 1949 (1963): 17.

限制，是该国的共同誓约。”（*D*. I. 3. 1）这种对法律（*lex*）的罗列式定义，出现在《法学汇纂》及其他法律来源专题的开头。[31]它来自塞维鲁时代最重要的法学家帕皮尼安（Papinian，死于212年）的定义，强调的是法律在限制犯罪方面的作用。对某些法律来说，这肯定是正确的。它还强调共同体的参与，因为它是共同约法的制定。但是，这个定义没有反映帕皮尼安时代的实际。那时，人民大会早已不再通过法律了，当时所存在的立法，既不是人民大会的工作，也非智者的工作，而仅仅属于元首及其顾问的工作。这个定义明显是共和国时代的，所以有犯时代错误的嫌疑。[32]

该定义的最后一条——“国家（*res publica*）的共同誓约（*sponsio*）”——已经引起了人们的注意。在罗马私法中，誓约依赖于要求和答复，与它们对应的是承诺性义务。可以不太费劲地认为，一部法律是官员方面对来自人民方面的问题（*rogation*）所做的回答。即使如此，我们也不能认为这个定义是受了罗马的启发，或者是源自罗马，因为帕皮尼安是把一个原本属于希腊人的定义搬了过来。在归于德谟斯梯尼的一篇演说中，我们可以看到这个定义。与此相关的一段，在《法学汇纂》的下一段中照抄了来自马尔西安（Marcian）（三世纪早期）《法学阶梯》的希腊原文：

> 法律是所有人因为多种原因都要服从的，主要是因为所有法律都是神的发现和礼物。同时，智者的决定，对那些主动和被动错误行为的纠正，以及城邦的共同约定，所有生活在城邦中的人都应根据约定生活。（*D*. I. 3. 2）[33]

有些人已经把这一点看作是对伊壁鸠鲁派的社会契约论的参照。[34]尽管如此，马尔西安的文本还是立刻继续利用了斯多葛派的意见，其形式是引用了克里西普斯的一段，所以在哲学问题上，这里我们再度看到，法学家们采取的是折中态度。　624

其他法学家对法律所下的定义不那么富有装饰性，但更典型。盖尤斯声称：“一部法律就是人民的命令和决定。”（Gaius *Inst*. I. 3）更早的一位法学家C.埃特乌斯·卡皮托（C. Ateius Capito，死于22年）曾这样说：“法律就是人民或者平民根据官员的建议颁布的一般法律。”（Gellius X. 20. 2）；而后来的法学家摩德斯梯努斯

31　重要的是要区分 *ius*（一般意义上的法律）和 *lex*（在其是由人民大会投票通过的具体措施的意义上，是法律）。*Lex* 这个词在本文中全部被译成法律。总体讨论见 Stein 1966：9—25。

32　Mommsen 1887—1888：III，301—302.

33　见 Dem. XXV. 16；参看 Ducos 1984：123－125，Wieaker 1988：280 n.58。

34　Gaudemet 1967：383 n.3. Triantaphyllopoulos 1985：9—10 讨论了对该定义可能产生的各种影响的来源（柏拉图派的、智者派的、逍遥派的）。在 D.I.83n.63 中，他论证了该演说的真实性。

(Modestinus)在三世纪早期说过:"法律的效果就是命令、禁止、允许和惩罚。"(*D*. I. 3. 7)到底是什么让一部法律有效的问题,好像只有朱利安(Julian,148 年执政官)提出过。在讨论习惯作为法律来源之一的作用时,他注意到,"法律本身所以能约束我们,不是因为其他任何原因,而是因为它们已经被人民的决定所接受。"所以法律的概念是"人民通过投票宣布他的意志"。[35]这种关于法律合法性的观念又是共和国时代的,和朱利安时代几乎没有任何联系。事实上,除摩德斯梯努斯关于法律的抽象定义外,在所有这些关于法律的评论中,共和制的观念都居于第一位。关于元首制时代法律的约束力量,我们看不到合乎逻辑的思考,仅有的是共和国时代人民主权的残余。由于制定法律的新方式——皇帝的敕令或者元老院的命令——据说已经具有了法律的效力,这个空白更加令人遗憾。但是,这种力量的潜在基础从来没有得到令人满意的探讨。[36]

2.4 皇帝的权力

> 帝国的政制是皇帝通过法令、敕令和书信发布命令。人们从未怀疑过,这就是法律的力量所在,因为皇帝本人得到了法律的授权(*imperium*)。(Gaius *Inst*. I. 5)
>
> 元首的决定具有法律的效力,因为人民和皇帝的法律(*lex regia*)所通过的有关他的权力的法律,已经把自己的权力和权威授予他了。(*D*. I. 4. 1pr.)

625 这些结论分别出现在盖尤斯和乌尔比安的著作中,它们像那些法学家一样,尽可能接近地解释皇帝(*princes*)的主权和合法性。它们也许以西塞罗的建议——"所有权力、权威和官职都来自罗马人民这个集体"(*Agr*. II. 17)——为基础。隐藏在法学家这些话后面的,是人民对皇帝进行民主式的合法化:人民通过法律把自己的治权和权威(*imperium* 和 *potestas*)授予了皇帝。可是,从法学家们通常使用的这些话的狭隘意义上说,人民并无权力,因为该词所指之治权乃是罗马高级官员手中的治权。在这里,乌尔比安是在宽泛地使用治权一词。人民将他们所有的权力和权威转移出去,可以合理地解释为他们把主权转让了出去。这也许不过是对皇帝既成事实(*ex post facto*)权力的合理化;在法学家们的时代,这种权力已经无可置疑。但有一点是

---

35 *D*. I. 3. 32. 1.

36 Gaius *Inst*. I. 4, 5 and 7; *D*. I. 2. 2. 12; *D*. I. 3. 32. 1.

清楚的：他们的评论是准确的，而且参照了皇帝登基时发布的皇帝的法律（*lex de imperio*）。[37] 如我们已经指出的，与法学家们并未带来法学理论繁荣的同时，他们更具特色的论证恰恰是以实在法为基础的。

3. 公法和私法

3.1　公法

在讨论一个演说家必须具备的知识时，西塞罗对公法演说家提出了特别严格的要求，他的知识必须含括过去的经验、公法的权威，以及管理国家的方法和科学。[39] 人们也许期待法学家有可能符合该要求，他们研究公法（*ius publicum*），思考诸如恰当管理国家之类的问题。但几乎没有迹象表明他们这样做过。

《法学汇纂》的第一篇文献就谈到了公法和私法之间的区别，因此给它以突出地位：[39]

> 法学研究有两个分支，即公法和私法。公法关注的是罗马国家（*status rei Romanae*），私法关注的则是个人利益，因为某些事务属于公共利益，其他则属于私人利益。公法包括宗教、祭司和官员的规定。（*D*. I. 1. 1. 2）

乌尔比安的文献产生了重大影响，它被伊西多尔（Isidore）接受，通过他又进入 626 了格拉提安的《格拉提安教令》。[40] 但这篇文献并未反映罗马法学家真正关心的问题，他们很少利用公法之类的表述，而且对公法几乎没有兴趣。因此，对这些看法必须依次进行考察。首先是公法这个术语。[41] 值得注意的是，就在另一篇文献中，公法和私法一起被提到，目的也简单：证明法学家图伯罗（Tubero）在这两个领域都是专家。[42] 在《法学汇纂》中，另外仅有五篇提到了私法，更多情况下是使用公法来表述，不过是

37　Brunt 1977b：110—113。*C*. VI. 23. 3（232 年）也参照了皇帝的命令，据说它已经让皇帝免除了“法律程序”的限制（*sollemnia iuris*）。参看 *D*. I. 3. 32 关于法律免责的论述。

38　Cic. *De Orat*. I. 201.

39　查士丁尼《法学阶梯》I. 1. 4 重述了这段文字，直到“个人”处止。

40　Isid. *Etym*. V. 8；Gratian，*Decretum D*. 1. 11.

41　见 Kaser 1986，Arico Anselmo 1983。

42　*D*. I. 2. 2. 46.

在不同意义上使用它们。有时是用它们来指整个罗马的法律秩序,有时是指法律的强制规定。它们很少表明,公法是一个不同于国家法律或宪法的分支。从哈德良时代以来,公法与共同的善业或者公共利益(*utilitas publica*)之间确实产生了联系,[43]人们引用它以采用某一具体制度或者规则,有时会把这种制度或者规则本身描述为公法,[44]正是在这个意义上,婚姻之类的制度被称为公法。因此,对法学家来说,有时公法意味着罗马法律整体,有时则是在维持公民社会时服务于某些特别重要目的的私法制度。

其次,对于那些国家法或者宪法意义上的公法,法学家很少有兴趣。在西塞罗时代,他们主张忽略公法而倾向于私法。[45]在总结第二次布匿战争到奥古斯都时代的法学时,舒尔茨(Schulz)写道:"关于公法的科学,几乎无话可说。"[46]尽管如此,还是有几个法学家据说对公法产生了兴趣,突出的例子是图伯罗(公元前 46 年退休)、[47]埃特乌斯·卡皮托(22 年去世)[48]以及阿里斯托(Aristo)(一世纪后期到二世纪初期)[49]。据奥鲁斯·格里乌斯(Aulus Gellius)记载,瓦罗也写过一部关于宪法问题、尤其是元老院问题的著作。他是应庞培之请写的,当时后者正准备担任其第一次执政官,他已经有了战争经验,但几乎没有和平时期的经验,对于在元老院中如何处事,他几乎没有什么主张。[50]但这部著作失传了。

627 忽视公法的传统没有再继续,在元首制时代,"对新生活的激动昭然可见。"[51]其中最突出的例子,是在安东尼王朝时期,出现了一种有关各类官员职责(*official*)的法学著作。许多作品仅以非常残损的形式保存下来,[52]现存唯一可以评价的作品,是乌尔比安十卷的《行省执政官的职责》(*de Officio Proconsulis*)。到古典时代末期,仍有大量关于这类或者那类官员职责(*de officio*)的文献。过去人们一般认为——虽然这种看法没有多少根据,仅有作品中留下的职责这个词——它们规定了官员的权力、职责以及行使他们的权力(*imperium*)的界限,但对现有材料的研究清楚地表

43 归于朱利安名下的一般性结论在法学家中相当知名,*D*. IX. 2. 51. 2 称:"无数的例证都能够证明,私法中被接受的许多事物,都与那种为了共同善业的逻辑相反。"

44 Kaser 1986:33—48;关于"公法"的少数案例,见 53—54。

45 Cic. *Balb*. 45; *Leg*. I. 14.

46 Schulz 1946:81;参看 Wieacker 1988:492—494。

47 Pomp. *D*. I. 2. 2. 46.

48 Gel. X. 20. 2; XIV. 7. 12—13.

49 Plin. *Ep*. I. 22. 2; VIII. 14. 1.

50 Gel. XIV. 7.

51 Schulz 1946:138.

52 Schulz 1946:242.

明，这类高度宪法式的问题不是他们所关心的。[53]相反，它们的主题好像是多样化的，有些专注于法学，有些专注于管理；它们之间的共同之处，仅在于它们不适合放在更传统的罗马法律文献中。虽然这意味着开发罗马宪法理论最显著的矿藏很大程度上被抽空，但仍能发现某些关于宪法理论的踪迹。

3.2 宪法与权力

虽然没有关于官员治权（*imperium*）或者司法权力（*iurisdictio*）的系统著述流传下来，我们仍有可能从这些互不联系的残篇中建立起它们的法律制度图景。这些残篇绝大多数来自法学家帕皮尼安、保罗（Paul）和乌尔比安的著作。因此，接下来我们将对三世纪初期的实践进行简略的描述。零散的、更早的资料显示，元首制早期，它们的地位已经类似了。[54]治权和司法权是用来界定官员治权的术语，当元首制取代共和制时，它们并没有停止发挥作用。[55]虽然法学家们没有对皇帝行使这些权力的限制进行任何讨论，但他们确实把此类规则与普通官员联系起来进行了详尽论述。

我们的资料所提出的主要看法如下：治权仅属于较高级的官员或者由续任官员改任的总督。[56]续任官员只能在分配给他们的行省中行使这些权力，而且是在分配给他们的任期之内。这里存在两种意义上的治权。第一，一个官员可以拥有比另一个官员更大的治权，例如，一个执政官拥有的治权大于一个副执政官；在他的行省中，续任执政官或者总督的权力低于皇帝。第二，治权可能是“不曾减省的”（*merum*），它包括司法权力以及在刑事案件中判处死刑的权力（*ius gladii* 或者 *potestas*），它也可能是一种“混合性”权力，仅仅包括司法权力。[57] 628

尽管那些拥有治权的官员也拥有司法权力，但它是本质不同的一种权力。既然某些权力属于治权而不是司法权力的范畴，那它们就不能由低级官员行使。[58]最初“司法权力”意味着只有官员有权给予公民法上的救济，但在元首制时代发展起来的新式民事程序中，它也逐渐被应用到官员的角色中。由于该制度中官员的行为与他

---

53 Dell'Oro 1960：esp. 275ff.

54 例如 Labeo-Paul *D*. II. 1. 6，Jul. *D*. II. 1. 5，Cels. *D*. I. 18. 17，Pomp. *D*. L. 16. 239. 8。

55 可是，它们之间的关系有些问题，见 Jolowicz and Nicholas 1972：47。

56 总体论述见 Mommsen 1887—1888：vol. I。

57 见 Paul *D*. I. 18. 3，Ulp. *D*. I. 17.1，Cels. *D*. I. 18. 7，Ulp. *D*. I. 16. 8 = *D*. I. 18. 4，Ulp. *D*. II. 1. 3。

58 Ulp. *D*. II. 1. 4 and Paul *D*. L. 1. 26；对那些没有治权的低级官员来说，这个区别至关重要。

的其他官方和行政行为相似，这个术语的应用范围逐渐广泛起来。[59]总之，它成了一个不仅用来表示某些民法职能，而且还指巡回法庭中官员法律权威的一个术语。一个官员仅仅对居住在他行省之内的人享有司法权力，市政官员的司法权力不仅要受到地域性的而且要受到财政方面的限制。[60]对于拥有更大治权的官员，该官员没有司法权力。[61]一个缺乏司法权力的官员所发布的命令是无效的。如果一个官员的任命无效，那他的命令可能也无效。[62]除非得到法律的授权，或者按规定委托他人代行，司法权力只能由官员本人亲自行使。[63]

权力委托问题需要给予更多的注意，法学家们的论证比较详细，而且成为中世纪法学家一个丰富的资料来源。帕皮尼安讨论过一个官员可以委托给他人的权力问题，他对那种由法律、元老院决议或者皇帝归于他的权力和那些因担任官职而获得的权力（*iure magistratus*）进行了基本区分。前者不能被委托，后者可以。[64]法学家朱利安也谈到了一种习惯做法：只有那些因本身的官职获得司法权力而不是来自他人授予的官员（*alieno beneficio*），才能委托其权力。[65]由此可得出下述几点结论：第一，基于权力来源所做的区分表明，关于官职及其所包含的一般权力，当时有确定的观念。很明显，这是决定一个官员是否越权的前提。第二，就权力委托来说，存在着两重限制：特别授予而非官职本身具有的权力是不能委托的，那些本身就是被委托的权力也不能被委托。第三，值得注意的是，权力的委托很大程度上按照私法原则进行，拉贝奥（Labeo，约死于10—22年）主张，一个已经开始行使其受委托权力的官员，如果在他委托他人之前去世，则其行动权中止，犹如在私法中的委托一样。[66]第四，虽然资料不够丰富，但至少可以论证的是，对法学家来说，在考虑官员及其权力时，它与私法委托——一个人得到授权，代替他人完成一个任务——之间的类似是存在的。无论如何，就越权及其撤销而言，两者间存在相似。[67]

629

59　见 Lauria 1930。

60　*C*. VIII. 1. 2 (260), Ulp. *D*. V. 1. 2. 6 and 5, Paul *D*. II. 5. 2 pr., Paul *D*. II. 1. 20, Pomp. *D*. L. 16. 239. 8.

61　Paul *D*. V. 1. 58, Ulp. *D*. XXXVI. 1. 13. 4.

62　Pap. *D*. XLIX. 1. 23. 1; Ulp. *D*. II. 2. 1. 2; *C*. III. 3. 1 (242), III. 4. 1 (440); Ulp. *D*. I. 14. 3.

63　Pap. *D*. I. 21. 1.

64　*D*. I. 21. 1.

65　*D*. II. 1. 5.

66　*D*. II. 1. 6；参看 *D*. I. 16. 6. 1, Winkel 1993b：60。

67　Paul *D*. XVII. 1. 3. 2 and 5. 1—4; Gaius *D*. XVII. 1. 4 and *Inst*. III. 159—160.

现在可以做出一些一般结论了。最重要的是，在这些文献中，我们发现，法学家们对那些依法行使权力、那些拥有根据法律界定和规范权力的官员的概念轻描淡写，其中有些权力是这个官职固有的，其他则由这类或那类立法明确授予。但是，官员们必须在其权限范围内行事，超出其权限的行为无效，例如，一个在其行省之外行使其权力的官员，其行为不会产生效果。如保罗注意到的，他在那里仅被作为私人对待。[68]重要的还有，治权存在着等级，那些在金字塔阶梯中较低的官员的行为，受到较高级官员的控制。如乌尔比安所说："一个副执政官无权对另一副执政官、一个执政官无权对另一执政官行使治权。"（*D*. XXXVI. 1. 13. 4）由于权力平等，在出现僵局时，他们将寻求皇帝的帮助。这些关于官员行为有效性的观念，因与司法权力有联系而得到特别发展。[69]这一点正如我们所料，在法庭中，正是这个概念提供了私法（及其他法律）的基础，因此，正好是法学家们认为属于他们的领域。

这里存在一个关于宪政国家的明确观念，在这样的国家中，授予官员的权力是有限的，而且必须在其范围内行使。这里还存在与无国家的城邦政治共同体的鲜明对照，[70]也许是首次出现了可以称为近代的国家概念。这份方案中存在一个明显漏洞：没有提到金字塔的顶端——皇帝。所以，悖论在于，这样一个权力被授予和控制的法治国家，是在一个毫无制约的专制主义的体系中创造出来的。但是，声称法学家们发展出一套统一的关于权力及其合法性的理论，绝对是夸大其词。例如，帕皮尼安的设想是：属于官员们的权力来自皇帝的命令。而乌尔比安暗示，皇帝的权力来自人民，他们把自己的治权授予了他。这两种观点放在一起不那么协调，考虑到习惯的规则是已经委托的权力不能再委托，皇帝应当无法赐予官员们以治权。近代早期关于主权和权力的讨论中，这种观点仍有追随者。[71]一般来说，法学家们关于治权和司法权力的讨论，成为近代早期有关政治权力及其合法性争论的丰富资料来源。只是到那时，他们观点之间明显的不一贯才需要加以缓和，融进一个统一的主权理论中。 630

3.3　法人

罗马法学家对私法的偏爱，意味着我们需要从意料不到之处发现我们如今认为

68　Paul *D*. I. 18. 3.

69　后来，对那些超越其权限的法官所做的判决提出了类似的观念，见 *C*. VII. 48 关于 223—379 年间皇帝判决的论述。

70　参见卡特利奇前文第一章第三节。

71　参见 *D*. II. 1. 5 关于他人授予的权力（*alieno beneficio*）的讨论。

其属于政治思想的闪光，而且也是在那里，我们会找到在后世政治思想史中具有非常重要意义的许多文献。

关于法人的观念正是如此。也就是说，一个实体，在与其成员相分离时存在，并据此享有与他们相分离的权利和义务。[72]国家或者自治市作为一个实体独立于其成员而存在的观念的发展，具有重大意义。但在发展这一观念道路上的困难也同样巨大。在发展他们的思想时，法学家们也许利用了哲学家们的作品。[73]例如，庞波尼乌斯（Pomponius，二世纪后期）在写到财产的取得时，参考了斯多葛派关于法人（*corpora*）的分类，[74]他提供了由不同因素构成一个法人的例证（*corpus quod ex distantibus constat*），如一个民族、一个军团以及牧群。比他要早许多的法学家 P. 阿尔菲努斯·瓦鲁斯（P. Alfenus Varus，公元前 39 年执政官）在有关提修斯准备船只的例证中，也提到了关于主体的观念：虽然其船员变了，但仍保持着船的本性。这里也再度出现了军团和民族的例证。尽管其成分有所变化，但主体仍能保持其特性。对法学家法人理论的发展来说，此乃基本背景。[75]

631

法学家们好像满足于通过此种或彼种哲学途径，确认世界上确有那么一种事物：虽然某些部分改变了，但作为一个主体，仍保持常性。[76]可是，哲学的主张并不能回答那个主体能够完成什么样的法律行为的问题，或者是谁应当为主体完成这些行为，而这就是法学家的工作。他们的作品中，有明确承认法人存在的陈述：欠集体（*universitas*）的钱不是欠组成该集体的个人的钱（反之亦然），剧场、运动场之类的事物属于集体，不属于组成该集体的个人。[77]法学家们还创造出集体由其“器官”代表的观念。虽然法人中哪一部分有能力按照这种方式来代表主体存在争议，但相当清楚的是，对自治市来说，这是正确的。[78]副执政官的命令本身提供的救济方式，既可以用来支持自治市，也可以反对它。[79]自治市既可以由其官员代表，也可以由专门指定代表它的代理人来代表（*actors*），他们的选举或者指定是公法问题，但在有关私法的处置中，

72 Mitteis 1908：339—416.

73 Olivecrona 1949：5—42.

74 *D*. XLI. 3. 30 pr.

75 *D*. V. 1. 76，Sedley 1982.

76 参看 Ulp. *D*. III. 4. 7. 2。

77 Ulp. *D*. III. 4. 7. 1，Marcian *D*. I. 8. 6. 1.

78 Duff 1938：37—50，62—94.

79 Lenel 1927：99—100。仍有争议的是，这里提到的法令是仅仅指自治市，还是指集体（*universitates*）。

他们能够代表自治市。[80]这是代表理论的基础。

另一方面，在涉及需要目的的法律关系中（例如对某物的占有性取得），好像仍存在某些混乱，后来某些法学家似乎已经发现，当一个法人团体中不是所有成员都会同意该项取得时，取得就成问题。[81]但乌尔比安告诉我们，在他那个时代，实践中大家都接受的做法是：市政法人可以占有。他论述该问题的方式暗示，问题的解决基于实用而非法律技术的理由。[82]隐藏在这个问题之后的，与下述问题的模糊性有关，即在完成某些法律时，到底跟哪一方的意图相关。 632

在这样的背景下，要从《法学汇纂》中揭示出任何充分完善的或者具有内在逻辑性的法人代表理论，都不可能。但这些观念的基本内容是存在的，促使它们发展的触媒，是它主要涉及私法利益，且其中存在一个与要求提供解释的市政法人相关的告示。在罗马私法中，法人和市政法人都处于边缘地位，但这个问题恰好属于私法而非公法领域。[83]如果法学家们认为此类问题是私法领域中的核心问题，这个法学领域也许会得到更好的发展。[84]尽管如此，私法层面以及告示的出现，说明法学家在该领域的讨论和发展中，比在诸如罗马国家由其官员代表的问题上，发挥着更积极的作用。后者完全属于公法领域，法学家们不曾对其做任何具有重大意义的讨论。

这个例证使我们可以得出下述结论：罗马法学家确实创造出了今天公认的属于政治思想领域的概念和论点，即政治实体或者国家乃权利和义务承担者的观念。但他们的某些推论不曾引起反响。例如，在对《法学汇纂》的注疏（约 1230 年）中，阿库西乌斯（Accursius）的看法是："一个法人不过是当时存在于那里的那些人。"[85]从而让注疏家们复活了法人乃是实体的观念。罗马法学家在阐述其思想时，不是以国家制度为参照，而是以城邦或者公民集体（*civitas*）为参照。这样做的理由是：城邦和公民集体可能引起那些被认为属于私法领域的问题，因此法学家认为，这是他们关心的领域。

80　Paul *D*. III. 4. 10，Ulp. *D*. XIII. 5. 5. 79，Paul *D*. XLIV. 7. 35. 1.这些发展的细节仍有争议，见 Kaser 1971：261、304—307，Mitteis 1908：376—390，Duff 1938：62。

81　Paul *D*.XLI. 2. 1. 22.

52　Ulp. *D*. XLI. 2. 2 and *D*. X. 4. 7. 3.

83　Ulp. *D*. L. 16. 15，Gai. *D*. L. 16. 16.

84　Schulz 1951：88.

85　Gloss on *D*. III. 4. 7.

4. 结论

法学家们对法、法律和正义的讨论,不过是证明了那些几乎无可置疑的事实:他们是在熟悉主要哲学流派政治思想的传统中接受教育的。他们的讨论具有两个相当突出的总体特征:第一,他们关于一般理论的陈述,常常不仅取自基础性的或者教育性的、而非实践性质的作品(初阶[institutions]、定义[Definitiones]或者规定[Regulae]),而且常取自此类作品中的第一卷。因此,他们可能不过是想利用学术给那些作品提供一个合适的、高雅的开场白。第二,他们一般少有创造性,但都能与某些知名的哲学观念,其中绝大多数是和斯多葛派倾向有联系。[86]这两个结论导向的是,如果我们在罗马法学作品中确实发现了任何一般理论,它也没有被融合到任何类型的关于法或政治思想的理性化哲学观点中,在法学家有关解释法律问题的方法上,它也没有发挥显著的作用。总之,人们的印象是:他们不过是重复了当时有教养的常识而已。

633

法学家对皇帝地位的讨论、分析并不深刻,但确实将他的权威和权力置于法律的基础上。根据该法,人民将他们的主权转让给了他。困难在于,如果从不考虑人民主权,那么法律的性质,或者说是治权一词的使用,在法学家进行评论(至少是它们现存的情况)的语境中显得模糊,没能深入下去。他们的初衷是否如此必然难以确定,但有一点是清楚的:政治思想的经典问题,不是法学家们感到自如或者留下了决定性影响的领域。

相反,对政治思想来说,法学家的意义在于私法或者它的边缘。私法权一词,最初是有关官员赐予民法救济的术语,因此,法学家们认为,这里的很大部分属于他们的领域。对他们来说,重要的是要知道,那些官员、在什么地方、对什么人享有司法权力。既然治权包含司法权力,在对官员权力进行一般讨论时,同样的问题就具有重大意义。正是在这样的背景中,我们看到了有关官员权力及其在法律范围内行使权力的理论,尽管人们公认这些理论是零碎的。那套理论在某种程度上(也许很大程度上)依赖发达的、为私法创造的概念。在一个绝对王权模式的国家中,它的发展更加引人注目。同样地,在他们对法人的关注中,法学家们努力做的,不过是确定私法权利的基础,尤其是市政法人的私法权利。这又必然让他们创造法人是有自己权利和

86 Nörr 1974:134—136,Schmidlin 1970:173—185.

义务的实体的观念，以及那个法人可以被代表的观念，至少法律问题上如此。因此，要理解法学对政治思想的贡献的范围和性质，私法是关键。至于法和正义的一般理论，可以留给哲学家们去做。对法学家来说，政治理论问题仅仅是达到目的的一种手段，而那个目标就是私法的管理和应用。 634

635

第三十一章　基督教

弗朗西斯·杨

1. 一场政治运动?

《使徒行传》第十一章第二十六节告诉我们,正是在安条克(Antioch),耶稣的门徒们第一次被称为基督教徒(Christianoi)。它好像是一个由他人给予的外号,而非那些意图如此的人自己挑选的名称。在《新约》中,该词仅出现过三次。这个外号的形式以及它的词尾-anos都是拉丁语的,而在拉丁语中,有这样结尾的词通常指某一政治派别的成员,或者一个追求权力的领袖的追随者。所以,《使徒行传》暗示的是:虽然早期基督教徒认为自己是一个老师(*mathetai*)的门徒,但在外人看来,他们具有政治动机。

这种看法与《福音书》的资料吻合,它声称,耶稣被处死的原因,是因为他宣称自己是犹太人的王,后来的材料表明,耶稣一家企图消灭有望成为弥赛亚的人。一世纪和二世纪初罗马政府面临两次犹太起义的事实,让人们觉得,那些宣称是大卫(David)王苗裔的人令人怀疑。可能的情况是,犹太基督教徒为耶稣及其家庭所宣布的头衔正是弥赛亚。[1] 据尤西比乌斯(*Hist. Eccl.* III. 12)报道,[2] 赫格西普斯(Hegesippus)的记载称:"在耶路撒冷被攻陷后,韦伯芗发布过一道命令,为确保犹太王族中没有任何人存活下来,大卫的所有后裔都应查出。"在此后的一个时间里,当图密善下令处死所有大卫苗裔时,尤西比乌斯(*Hist. Eccl.* III. 19—20)谈到"一个古老而可信的传统"称:"犹大的后代——按人间的说法,是救世主的兄弟"被人告发是大卫王的苗裔。尤西比乌斯再度根据赫格西普斯的记载,讲述了犹大的孙子如何被带到图

1　关于大卫家族的讨论,见 Bauckham 1990。

2　关于尤西比乌斯《教会史》的文本,见《希腊语基督教文献》(*GCS*),本处译文取自 Williamson 1989。

密善面前，并且他们承认自己是大卫的苗裔，但图密善并未为难他们，部分原因是他们 636
经济上的贫困，部分也是因为，在聆讯时，他们解释说，基督的王国不属于这个世界。

政治运动通常有一个纲领，有关“上帝之国”的宣传似乎一直是耶稣活动的核心，而且许多地方暗示，耶稣运动与犹太人的其他集团如狂热派有联系。[3] 这个集团试图驱逐罗马人，在犹太及其周围地区建立一个神权政体，或者复兴大卫家的帝国。可是，这些暗示所具有的分量不能确定，它们置身于文献之中，而这些文献所呈现的图景总体上看相当不同，其中一个领袖不主张抵抗，他骑着毛驴而非战马到达首都进行抗议，他说，“爱你的仇敌”、“那些拿起剑的人，将丧生于剑下”。在归于约翰名下的福音中，耶稣甚至在受审时宣称：

> 我的国不属这世界，我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。(John 18. 36)[4]

我们所拥有的关于犹太反抗罗马起义时期犹太人基督教徒的资料显示，他们拒绝参与起义。此外，二世纪基督教徒的标准辩护词是由犹大的孙子们提供的，例如，查士丁[5] 写道：

> 当你们听说我们期盼着一个王国时，你们匆忙地认为我们所说的是世俗王国，但我们的意思是一个来自上帝的国……如果我们期待的是世俗之国，那我们会否认我们是基督教徒了，这样我们也许不致被处死。(Justin, *1 Apol*. 11)

二世纪末有关保罗殉教传说的流传表明，尼禄认为基督教徒是“为世俗国王服务的、危险的武装反叛者”。[6] 在被判处死刑时，保罗对两名罗马官员解释道：

> 我们不是像你们想象的那样，为一个世俗之王而战，我们是为来自天堂的王而战，他是活生生的上帝，由于这世界所发生的无法无天行为，来到这世界做判

3 关于耶稣和狂热派，见 Brandon 1968；并请参见其 1967 年的著作。

4 《圣经》译文采用新标准本。中译文一般采用中国基督教协会联合圣经公会之中英文对照版本。——中译者

5 殉教者查士丁《护教词》的文本见 Migne，*Patrologia graeca* 6，译文采自 1948 年秋季版(略有修改)。

6 巴克哈姆(Bauckham)语，《保罗殉教》采自 Elliot 1993。

官的。(*Martyrdom of Paul* 4)

637　无论人们对基督教的历史起源持何种看法,这些文献表明,在一世纪后期和二世纪初期,基督教徒被视为政治颠覆分子,但他们并不接受这种定义。如果说该运动的基本特点反映了犹太人民族主义的热望,那时该运动已经吸收了大量异教徒的事实令人费解。

2.《新约》的政治态度

《新约》的资料显示,对最初的基督教徒最可行的定义,是把他们视为天启派的一个派别,[7] 它肯定暗示某种程度的反罗马意识形态。有人也许会把"天启"一词专用来指一种文学流派,但文献文本既可以用来指意识形态,也可以指那种其世界观受到这些观念塑造的社会集团,并非完全不可能。上帝会准确进行干预,对那些现存权力做出判决的观念,深深植根于早期基督教文献中。

《启示录》明显属于该派别的天启式作品。[8] 在这里,我们看到它提到了神秘的世俗权力,在天启派传统中,它是典型做法,而当我们看到"巴比伦大城,坚固的城啊,一时之间你的刑罚就来到了"(Rev. 18. 10)这样的话时,它显然指的是罗马。以色列的古代敌人,暗示的乃是当时那个压迫性的势力,那个魔鬼的居所。所有民族都"被她邪淫大怒的酒倾倒了",所以让这世界的商人得利。而她所得的报应也非常大。整个作品是暗示以前的文献,尤其是圣经式的预言的大杂烩。

对罗马的攻击开始于前一章。那里有对一个女人的描写,她坐在那里,穿着朱红衣服,遍体有亵渎的名号,还有七头十角的怪兽(17. 3)。按照一般的理解,这里指的是著名的罗马七丘,以及到该作品创作时为止出现的十个皇帝。这个女人不仅穿朱红色的衣服,装饰着金子、宝石和珍珠,而且喝足了圣徒的血以及耶稣的殉道者的血。这些远景所描绘的,是犹大部落的狮子、大卫的苗裔取得胜利(5.5),因此不奇怪的是,罗马当局认为大卫的企图具有颠覆性。可是,这篇文献的着眼点是末日审判,那 638 是羔羊,即上帝的代理人得救和接受判决的日子,它将成为全人类的顶峰。如果说这篇文献有任何东西值得留意,那就是早期基督教徒们宣布:他们不是企图夺取权力的

7　关于天启派,可以参考两种标准但观点对立的著作:Russell 1964, Rowland 1982。

8　关于《启示录》,见 Bauckham 1993a, 1993b 等。

政治派别，而是期待着上帝之国的人民。而这种说法好像是相当公正的。

同时，那些创造了这篇文献的人在罗马世界明显感到是另类，受压迫。《新约》中有些段落暗示，最初的基督教徒们具有流放者的心态。《希伯来书》第十一章把亚伯拉罕的后代描述成这个世界的陌生人和流放者，寻求着天堂之家。这一章显然是要为基督教徒们提供一个榜样。“我们在这里本没有常存的城，乃是寻求将来的城。”《彼得前书》第一章第十七节要求读者“存敬畏的心，度你们在世寄居的日子”，第二章第十一节规劝读者，作为“过客和寄居者”，在外邦人中生活时，要品行端正。这段文献清楚地表明，基督教徒共同体相信，他们已经继承了选民资格和许诺，他们是被选中的种族，是王家祭司，是神圣的民族，上帝自己的民族。他们期待着上帝之国，同时却是寄居者，像过去几百年来的犹太人一样，散布在万民之中。该信的末尾相当偶然地说道：“在巴比伦与你们同蒙拣选的教会问你们安。”可以设想，这是天启派的象征说法，暗示这封信是从罗马写来的。

可是，有趣的是，正是在这同一封信即《彼得前书》中，也存在着对世俗权威的另一种态度。罗马的皇帝及其代表被视为由上帝指派来维护法律和秩序，直到天国来临的人，根本不是恶势力的化身。所以，尽管将罗马比附为巴比伦，并且把许多负面的特点与它联系起来，但对这位作者来说，生活于异教徒之中，他们的好行为也包括“为了上帝的缘故”服从各种人间的制度，无论是作为最高统治者的皇帝，还是由他派来惩罚为恶者、鼓励为善者的总督，都应服从（1 Peter 2. 13—14）。对上帝应畏惧，对皇帝应尊敬（2. 17）。这个劝告含蓄地让基本问题明晰起来：崇拜只能奉献给那个真正的上帝。只要皇帝不要求神的荣誉，适当的尊敬他是完全可以的。可以肯定，这个作者强调的是：基督教徒千万不要让别人发现卷入任何不道德或者犯法的活动中，他们只能“以耶稣基督之名”在法庭受审。因为他痛苦，所以他们必然也痛苦。但是，“因为做善事而遭受痛苦，比因为做恶事遭受痛苦要好，如果说痛苦是上帝的意志的话。”（3. 17）上帝的末日审判已经在望。可是，与此同时，罗马帝国在某种意义上也是受神的规定，为遏制罪恶而设立的。

《彼得前书》的作者和时代问题存在争议，但这种态度已经在基督教运动的最初阶段出现的事实，在保罗的书信中明显表现出来（书信中真实的部分乃现存第一批基督教文献）。臭名昭著的是（因为这篇文献曾被二十世纪的德国拿来证明基督教与纳粹合作的正当性），《罗马书》第十三章暗示，它赞成下述观点：上帝指派了现存权力机构，因此，应当服从它们： 639

在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。

这篇文献接着说，统治者所以有权，是为了维护法律和秩序；既然掌权者是上帝所命，所以应当向他们缴税；尊敬和荣誉当然应当给予那些应得到它们的人。

保罗对现行社会规则，例如奴隶制和父权制的认可，与他对政治现状的接受及其神学论证是一致的。一方面，允许暂时服从帝国，同时保留自己的立场，是相当标准的犹太式反应。犹太人会为皇帝祈祷，但不会崇拜他。另一方面，保罗肯定期待着那仅仅是临时的权宜之计，他感到，指定的时刻已经迫在眉睫(1 Cor. 7. 29)。

保罗传统仍受到这些观念的约束。人们现在认为，保罗本人不大可能是《帖撒罗尼迦后书》的作者，也不大可能是所谓牧歌书信(《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多前书》、《提多后书》)的作者，但这些文献不仅反映了异邦基督教会正在形成中的立场，而且在二世纪后期和三世纪前期明显具有重大影响。《帖撒罗尼迦后书》尽管本身并非天启派作品，但充满了天启式的主题和期待。它设想的是一个受到压迫的共同体，期待着上帝的正义审判，上帝会让他们成为名副其实的上帝之国的居民，并对那些不知道上帝或者不服从基督福音的人复仇。和保罗——在《帖撒罗尼迦前书》中，他拒绝任何为世界末日确定具体时间的企图——不同，这篇文献提供了一个耶稣基督降临的时间表。首先，世界上将出现一次大暴动，由那些篡夺了上帝之位的不法分子领导，但目前尚有一个"拦阻的"(*ho katechōn*; 2 thess. 2. 7)。无论它的原始意义是什么，某些教父[9] 还是把这个不法分子解释成罗马帝国，通过维护法律和秩序，它延迟着末日的来临。所以，在潜在反罗马的天启传统中，国家可以不被视为魔鬼，而是神命定的。

640

与"牧歌"部分的态度相反，在基督学中，我们发现存在着表面是顺从态度、实则暗里讽刺皇帝崇拜的文献。[10]表面上它建议要为所有人"恳求、祷告、代求、祝谢"，"为君王和一切在位的"(1 Tim. 2. 1—2)，并且建议过一种确保基督教徒在外人中有良好声誉的生活，无论这些基督教徒是主教、僧正，还是奴隶。关于体面的书信是如此明确，以致它们常被人们称为"资产阶级的"。祷告者的目的是"使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日"。这些基督教徒不希望别人注意他们，不想表现得激进或者像

9 例如德尔图良(Tertullian)(*de Resurrectione* 24)和约翰·克里索斯托姆(*Homily IV* on 2 Thessalonians)。

10 进一步的讨论见 Young 1994 以及那里提供的参考文献。

个清教徒，而是遵法守纪的，有整洁的房子、成功的婚姻和可口的饭食。从表面上看，这一代好像正在这世界安居下来。可是，更深入的考察显示，这种基督式的生活受着上帝的注视，他们期待着神圣的审判，因为他们仍在期待着基督的重临。此外，在东部帝国的统治者崇拜中，如铭文、陶片和纸草等资料所提示的，所用的语言也被用来称呼基督，他是“主”、“神子”、“众王之王和众主之主”、“救世主”、“世界的救世主”等，他“监督”着一切，他的“福音的显现”仍为人们所期待，而且派出保罗之类的人做他的使者。他的家里像皇帝家里一样，有奴隶和仆人，而且期待着他的士兵能够自愿为他而战，遭受痛苦。基督是上帝指定的王，基督教徒应当忠于他而不是罗马皇帝。他们所具有的忠诚可能，而且确实使他们与帝国发生了冲突。否则，像保罗那样被监禁(2 Tim. 1. 8ff.)而又不让人们感到耻辱就无法理解了。

3. 发展与迫害

到目前为止，我们已经考察的文献不仅是基督教最初的文献，而且在后来的基督教思想中，它们变成了经书和权威。我们所注意到的矛盾态度，既反映了耶稣教导——“让恺撒的归于恺撒，让上帝的归于上帝”(Mark 12. 17 以及其他福音书中类似的内容)——的模糊性，同时也塑造了教会和国家关系中教会不同的反应。马尔塔・索尔第(Marta Sordi)认为，[11] 只有像孟他努斯派那样的极端派别(见下文)才对帝国持否定态度，正统教会的态度预示了基督教和帝国最终走向和谐的特征。对于那种立场，我们可以做一些评论，但与资料的复杂性比较，不够公平。我们根本不能确定早期基督教文献给我们展示的是否是一贯的理论观点，更不用说它的实际立场了。我们也无法从杂乱的其他观点和态度中分离出政治思想，事实上在早期，尤其是二世纪的基督教运动中，这些观点是相互矛盾的。 641

任何对这些资料进行分析性描述或者批判性估价的企图，都因为下述事实而把事情弄得更加复杂。这个事实就是：基督教是从犹太教的母体中发育出来的，而且就我们所关注的时期来说，绝大多数时间里，在政治主体中，它可能被作为一个外来事物对待。在过去历史学家们认为他们能够识别出既与犹太教不同、也与异教文化不同的基督教会之处，如今人们公认，使用这个术语乃是时代错误，模糊了界限，三者中没有一个是内部一致的。我们清楚了解的是：二世纪时，基督教徒界定了他们与他派

11 Sordi 1988.

不同的认同，而在这些其他派别中，不仅有犹太人和异教徒，而且有其他的基督教徒。就我们的意图来说，我将使用“天启派”、“诺斯替派”和“护教派”等称号，目的不是要识别正统和异端派别，或者说想重构不同的社会或者共同体网络，而是要在我们拥有的二世纪文献中大体区分出三种立场。

天启类中显然包括千禧年派。《启示录》(20. 1—6)暗示了千禧年观念：作为魔鬼和撒旦标志的蛇将被缚一千年，而殉道者会复活，和基督共同统治。这不是最后的复活，而是基督的国在世界上的确立。在描述二世纪的千禧年派时，尤西比乌斯(*Hist*. *Eccl*. III. 39)做了如下评论：

> (帕皮亚斯[Papias])……说，死者复活后，将有一个千年之期，那时基督的国将在这世界以物质形态建立起来。我猜想，他所以产生了这些观念，是由于错误地解释了使徒的叙述，没有抓住他们用神话和象征话语表达的意思。因为从其著作判断，他好像是一个智力非常低下的人。但是，部分是因为他的原因，导致在他之后的多数教会人士因为他年代较早而依赖他，接受了同样的看法，例如伊里奈乌(Irenaeus)和其他的几个人明显坚持同样的观点。

642　尤西比乌斯将我们译成“以物质形态”(*sōmatikōs*)的话语归于帕皮亚斯是否正确，至今无法确定，但它肯定反映了二世纪正出现的问题：上帝之国是不是一个超然的、天上的国，也就是说，是一个精神实体？或者说它是不是在这世界出现的王政式统治，是一种政治实体，尽管这个实体是末世学意义上的？许多基督教徒日益接受的结论是：基督第一次到这世界已经实现了受苦和羞辱的预言，在他重临时，他会实现他谈到的胜利和光荣。他们期待的是，在世俗的权力被推翻后，基督将作为上帝的副手对这世界进行统治。

但诺斯替派的看法[12]倾向于非物质性。已经知情的人拥有永恒的生命，属于天国。物质世界是外在的，诺斯替派认为，他们真正的存在、起源和命运属于超然的、精神的世界。这一点对他们的伦理学产生了深刻影响。激进的禁欲主张、对社会和约定的退出、对肉体关怀的否认，是其逻辑结果之一；另一结果是把所有这些事物都看作无关之物。一些诺斯替派人士显然对信徒必须殉道的主张提出了挑战。对他们来说，重要的是认识到自己是属于精神世界的精英，因此对这个世界的顺从既不是在这

12　最近有关诺斯替派的对立性看法，见 Rudolph 1983，Filoramo 1990，Petrement 1991。

里,也不是在那里。所以,诺斯替派的主张排除了严肃的政治思考。战后在纳格哈马迪(Nag Hammadi)发现的文书,[13]如果说它们真的是诺斯替派的图书馆,那证明他们对政治形势、政治理论与政治变化缺少兴趣,他们的观点是个人式的和宇宙式的,不是政治式的和社会式的。

因此,二世纪的资料似乎表明,主张禁欲主义有两种相当不同的动机。一方面,诺斯替派的他世性鄙视肉体,希望摆脱它;另一方面,天启式的希望,如我们在天启性的《福音书》和《使徒行传》中所看到的,明显把造物主的秩序完美化了,所以需要纯洁肉体,以获得最后的复活。要做到后者,需要忠诚于基督,如果需要,通过极为认真的苦行和死亡来实现。孟他努斯运动(二世纪后期)[14]也许就是在面对诺斯替派的精神化思潮时,对更古老的天启世界观的回归。孟他努斯,还有他的女儿普里斯奇拉(Priscilla)和马克希米拉(Maximilla)的预言,好像预言基督会返回到小亚细亚的帕普扎(Pepuza)。他将在那里建立上帝之国。殉道得到高度赞赏,而且呼唤清教式的伦理。 643

二世纪后期、三世纪初期的所谓新预言派最终遭到教会领袖们抵制的原因颇为复杂。有人曾对下述结论提出指责:孟他努斯乃圣灵的化身;而且有人控告说,孟他努斯的预言是错误的,理由是他的预言像异教的西拜尔圣书一样,癫狂而不理性,和《圣经》的理性预言不同。但在该运动爆发一代人以后,西方对新预言派产生了相当的同情。它严格的道德和激进的立场,触动了那些对教会日益顺从这世界感到不满的基督教徒的心弦。当时存在着与它对立的倾向,从而导致政治上的危险。也许这就足以成为教会权力当局对之持谨慎态度的原因。

因为与此同时,护教派的立场似乎已经取得了支配地位,至少这是教会保存下来的文献表现得最清楚的看法。这也强调了下述传统:基督教徒确认罗马帝国是上帝的创造物,并且为它祈祷,并据此论证,基督教徒不应当被视为颠覆主义者。可是,它还证实,基督教徒拒绝那种与忠诚耶稣基督无法调和的效忠。如果一个“坏”皇帝超越命限,要求给予他那种他们只有通过基督才给予上帝的崇拜,那他们愿意为基督献身。

基督教徒们这种矛盾的立场,在士麦尔拿的主教波利卡普(Polycarp,约 69—155 年)身上表现得最为鲜明。他以高龄去世,在基督教徒中得到高度尊敬,因为人

---

13 见 Robinson 1977。

14 见 Heine 1989, Trevett 1996。

们相信他认识使徒，而且考虑到他的长寿，可以设想他并非敌视或者疑虑的对象。但突然爆发的一次反对基督教徒的运动导致了他的死亡。《波利卡普的殉道》是现存殉道文献中最早的真实作品。[15]它清楚地表明，当波利卡普被强迫举行献祭，承认“恺撒就是上帝”，而且“凭恺撒的名义”起誓和谩骂基督时，他回答道：

> 我已经为他服务了八十六年，他没有对我做过错事，我怎么可以诽谤我的王和我的主呢？（*Mart*. *Pol*. 9）

忠诚的冲突在这里鲜明表现出来了。可是，波利卡普也告诉总督：

> 我们一直得到的教导是：向所有由上帝指定的权力和权威机构表示适当的尊敬，只要它不损害我们。（*Mart*. *Pol*. 10）

波利卡普二世纪写给腓利比人的信[16]要早得多，像牧歌书信一样，它鼓励人们追644 求同样的目标——得到外人的良好尊重：

> 所有人都应尊重其邻人的权利，这样异教徒也许就没有机会找你们生活方式的碴。如果这样做了，你们不仅将因为你们所做的善事得到尊许，而且你们也不会让主蒙受任何不名誉的事。（Pol. *Ad Phil*. 10）

顺从基督的人不仅为上帝所有的子民祈祷，而且也为“我们的统治者，为所有的总督和统治者”祈祷。但这封信的背景是这样一个时代：当时依纳爵（Ignatius）正取道士麦尔拿和腓利比前往罗马面临殉道，他们还被告知为任何“虐待你们或者不喜欢你们的人”、为那些十字架的敌人祈祷（Pol. *Ad Phil*. 12）。

这种潜在的理由，即基督教的上帝是创世神，因此就是宇宙神，所以这个世界是上帝的世界，生活于其中的人们的行动和行为具有终极意义，在《克莱门特前书》中得到了表达。这部作品与依纳爵、波利卡普的书信一起，包含在属于教会法边缘所谓的《使徒后期教父》文献中。[17]除基督教徒外，所有人都被误导、但最终一切都会在上帝

15 文本见 Lightfoot 1885；译文引自 Staniforth 1987。

16 文本和译文均同注释 15。

17 文本和译文同注释 15。

神圣的目光注视之下的看法，成为护教学者的主要观点。这些作者具体地向罗马世界阐述基督教，他们所写的护教词通常是以皇帝为陈述对象。他们中的许多人显然大大受益于流行的哲学，而且使徒对他们所继承的尴尬立场提出了合理的解释。他们也许是第一批可以认为具有自我意识的政治思想的基督教徒。

政治哲学已经对君主制、寡头制和民主制的相对优越性进行了长期的争论，但在基督教作家中，这些理论争论几乎没有留下多少痕迹。他们认为，君主制是保障正义、法律和秩序的合理形式。基督教徒们所争论的，是君主制最终只能属于上帝，他们主要的战斗对象是对他们的无神论指控，而控告的基础是：他们已经抛弃了其祖先的传统，不顺从他们周围那些人的宗教实践。而他们的结论是：他们根本不是无神论者，他们崇拜的是那个真正的上帝。这就意味着：他们通过为皇帝向上帝祈祷，比那些受魔鬼欺骗而崇拜虚假的神灵和偶像的民族，更加有利于政治秩序。对护教学者来说，政治问题主要是宗教问题。

在早期基督教文献中，在那些我们也许期待出现“一神论”的地方，常使用的是“君主制”。现存所有事物的源泉（*archē*）都归于它，只有它拥有统治的主权（*archē*）。那个唯一神的神圣监督，犹如那唯一神的逻各斯存在于所有人类理性中一样，是人类正义的基础。查士丁[18]隐约宣布，某个哲学家有权与其他哲学家就真理问题进行辩论，从而发现基督教的哲学和柏拉图派及斯多葛派哲学之间的许多共同之处。在基督教产生之前，无论是犹太教还是异教，与其说他们是信仰某些信条，不如说是追随传统实践。信条是和哲学家的教诲联系在一起的，事实上，哲学家们也许会把产生于帝国范围内不同民族习惯的、异常重要的宗教实践理性化成一个理论的统一体，但只是到三世纪后期，罗马帝国才通过采纳一神教而非诉之于传统神灵——罗马伟大之源——来圣化自己。相反，基督教徒关于一神的匆忙宣告暗示，早在二世纪，它就向宗教上的多神论发起了挑战，有点基督教最终接管的味道。在回应那些上帝一体论的异端分子——他们试图证实圣父、圣子、圣灵乃一个神灵先后相继的形态——时，德尔图良（*adv. Praxeam* 3）[19]还利用与罗马帝国的类比论证道：即使皇帝和他的儿子们分享权力，但仍然只有一个君主。我们对此不应感到惊奇。他们已经发现，君主制和一神论是相互联系的。 645

就目前来说，罗马当局似乎主要关心的是维护传统风俗，因为他们发现，虔诚

18 在相信基督教的真理性以后，殉教者查士丁曾在罗马做过哲学教师。他的作品（两篇护教词和《与特里丰[Trypho]对话》）在重要的护教作品目录中位置显赫。关于其文本和译文，见本章注释5。

19 德尔图良：《反普拉克西亚》，有关文本与译文见 Evans 1948。

(*religio*)包含着一整套对他人、家庭、城市、国家和诸神的义务,而且这些义务把社会秩序连接了起来。这也解释了为什么护教文献是如此急于表白基督教徒的非颠覆性、守法性特征,以及他们对皇帝的忠诚,同时反驳基督教徒已经抛弃祖宗宗教的指控;事实上,通过宣布基督教一直追溯到亚伯拉罕、摩西,所以早于任何希腊人,他们试图证明它的古老性。有些护教学者如阿特那哥拉(Athenagoras)(*Legatio* 1—3)[20]
646 等满足于简单地要求得到像其他人一样的正义,质问基督教徒为什么不能像其他民族一样,只要他们的行为不犯罪,就可以根据不同的祖宗习惯,得到同样的权利。

到三世纪,此类论证日益完善。德尔图良(约 160—240 年)以前可能是律师,已能诉之于罗马的正义观:[21] 为什么基督教徒所得到的待遇与所有其他人刚好相反(*apologeticum* 1—4)? 不是自然表达的尊敬毫无价值,所有其他人都有向他们所选择的神灵表达敬意的自由(*Apol*. 28.1)。基督教徒的陈述没有得到适当的听取。法官无知,基督教徒所以被判有罪,仅仅是因为他们承认自己是基督教徒,而无任何罪行。基督教徒和罪犯之间的对比得到了强调:

> 罪犯都是急于逃脱别人注意的……;当受到控告时,他们会否认,即使受到拷打,他们也不大容易,或者说总是认罪;当被判有罪时,他们会哀叹……但请看看基督教徒!你们从他们那里得到的,是相当不同的经历;没有一个人因自己是基督教徒而感到羞耻……如果他遭到攻击,他为此感到光荣;如果他受到控告,他不为自己辩护;如果受到调查,他会在没有任何压力的情况下承认;如果被判有罪,他会表示感谢。(*Apol*. 1. 11—13)

事实上,德尔图良对修辞具有的力量津津乐道,因为它暴露了罗马的前后不一。如果基督教徒被认为是叛徒,因为他们向传统风俗、保护社会以对抗犯罪和恶行的道德,还有那使罗马伟大的神灵提出了挑战,德尔图良也许会把这些看法倒转过来:罗马人比基督教徒更严重地背叛了他们祖先的习俗,那些禁止奢侈和靡费生活的法律,那些废止腐化人民道德的剧院的法律,如今都变成什么了?(*Apol*. 6. 2)既然基督教徒得到的教导是要热爱他们的敌人,而且他们从来不曾拿起武器对抗国家或者任何其他人,所以罗马历史已经揭示了谁是真正的叛徒。真正的叛徒是那些骗子,是罗

20　文本和译文见 Schoedel 1972。

21　德尔图良《护教篇》的文本载于《基督教作者文集》(拉丁编)之 1. 1。译文引自 Glover 1931。

马人，他们确实向皇帝和诸神表示尊敬，却又阴谋反抗他们（*Apol*. 35—37）。

基督教徒根本不像绝大多数人那样逢迎皇帝，他们向那个唯一真正的、因此也是全能的神祈祷：

> ……（我们）请求永恒的上帝、真正的上帝、活生生的上帝，对于他，皇帝们自己更愿意从他那里而不是所有其他神灵那里得到利益。他们知道是谁将帝国授予他们；他们像其他人一样知道，是谁给了他们生命；他们感受到，只有他是神，他们是在他的而不是任何其他神的保护下，他们的地位仅次于他。在他之后，他们就是第一了。他位在所有神灵之前，高于所有神灵……（*Apol*. 30. 1） 647

基督教徒所以为皇帝祈祷，是因为他们特别关心皇帝的幸福。在他们的圣书中，他们得到的许诺是：如果他们为敌人祈祷，他们将得到赐福；而且他们还被告知：只有罗马帝国继续存在，才能延缓伴随世界末日来临的那些可怕苦难（*Apol*. 32. 1）。所以，

> ……关于罗马皇帝所忧心的基督教徒的宗教敬畏、虔诚，我何需再说？我们必须把皇帝作为上帝拣选的加以尊敬，所以我有权说下面的话：与其说恺撒是你们的，不如说是我们的，因为他是由我们的上帝指定的。（*Apol*. 33. 1）

给予上帝更高的地位，让皇帝记住他仅仅是一个人，是为了皇帝的利益；德尔图良并不反对将皇帝称为主，只要他不是强迫别人"在上帝的意义上称他为主"（*Apol*. 34. 1）。根据德尔图良的看法，基督教徒普世论的世界观，以及他们对政治与派别斗争的缺乏兴趣，应当推荐给罗马人而不是引起敌视。他极力谋求的，是教会和帝国之间的共同利益，从而提供了君士坦丁时代历史发生转折的有趣先例。

可是，基督教徒同时却被作为替罪羊对待：

> 如果台伯河水到达城墙边，如果尼罗河没有泛滥到田地上，如果天空不运动而地球运动，如果出现瘟疫，人们立刻喊道："将基督教徒投给狮子！"（*Apol*. 40. 2）

德尔图良不失时机地嘲讽道："怎么了，将他们全都喂一头狮子吗？"但是这里的

关键问题不是替罪羊。毫无疑问，这是他们立场不同的结果，是他们没有能够适应一般范畴的结果。在另一篇文献中，德尔图良暗示，他们被人们称为“第三种族”（*ad Nationes* 8 ff.）。[22]虽然德尔图良讽刺并且就该术语进行争论，但自《新约》时代以来，它就已经暗含在基督教徒的自我意识之中了。如同希腊人把所有其他民族都视为蛮族一样，犹太人也把所有其他民族视为异教徒；在希腊－罗马世界的文化融合中，犹太和希腊之间的对比更加显眼了，因此这个词包含了所有罗马统治下已经希腊化的民族。宗教习惯乃文化之一部分，犹太人拒绝就他们宗教习惯上的排斥性做出调整，使他们非常显眼，基督教徒则把他们自己认同为犹太人，将他们的文献作为权威，拒648 绝向偶像崇拜让步。但是，随着他们日益与犹太人社群分离，他们宣称继承了犹太人的许诺，成为上帝的新民族。客居异族的观念（前已论及）显示了它们乃是不同的、新的“种族”的自我意识。

德尔图良把基督教徒描写成一个因为他们的宗教、纪律和对未来的希望而被联系在一起的一个“整体”（*Apol*. 39. 1）。他解释了他们如何聚集在一起从事祈祷、阅读经文、培养良好的习惯和风俗、相互支持，特别是通过慈善捐赠埋葬死者，以帮助穷人和弱者。他还暗示，他们相互之间犹如族人，好像一个有着共同父亲的兄弟姐妹一样，所有东西（除妻子外）共有，举行家庭餐会或者在“长老”主持下举行爱心宴会。乍一看，他描述的好像是一个家庭或者社团，但其中的某些特征，结合其他资料，暗示它是另一个社会。

“整体”这个术语无疑是德尔图良有意从保罗那里借用来的，但当时乃是常用词，尤其是在斯多葛派关于国家和家庭的类比中。牧歌书信已经把教会描写成上帝的家庭，《克莱门特前书》进一步论证了它与恺撒家庭之间的类比性，而且赞许地指出，“我们的将军”以及军官们执行着皇帝的命令，保证了罗马和平（*pax Romana*）。事实上，德尔图良把整个宇宙的和平和秩序视为上帝的一件大礼。它由帝国加以保证，反映在教会之中。而在教会中，所有人都将在他自己的位置上赢得上帝的赞许。如果说在某个层面上这里好像接受了现状，[23]那么我们也发现，这里也存在着流放和属于另一王国的意识。整体以及“集会”和“集合”（*ekklesia*，*sunagoge*）这类基督教徒从一开始用来称呼他们集会的术语，也在这里出现了。但正是在奥利金（Origen，约184 或 185—254 或 255 年）那里，我们能最清楚地看到，人们是如何很容易把教会作

22　关于德尔图良的种族论，见德尔图良：《致异教徒书》，文本见《基督教作者文集》（拉丁编）之 1. 1。有关讨论见 Harnack 1908：ch. 7，esp. 266—278 的专题讨论。

23　Wengst 1987.

为国中之国来对待的：

> 上帝……将教会的集会（*ekklēsiai*）作为迷信、放荡和不义之人集会（*ekklēsiai*）的对立面创造出来，因为后者就是各种城市集会的人们的特征。上帝的教会已经得到了基督的教诲，与他们共同生活的其他人的集会比较，教会犹如“世界的明灯”……所以，如果你们把上帝的教会的议事会和城市的议事会进行比较，你们会发现，教会的有些议员有资格在一个属于上帝的城市中担任议员，如果说世界上真有这样一个城市的话。但是，在各个城市的议员中，他们并没有表现出任何道德特征，表明他们具有与其高于公民的特殊权威相称的道德水平。（*Cels*. III. 29—30）[24]

649

有人曾认为，[25]教会是一个隐形帝国，其内部组织以罗马帝国的组织为样板，神职人员（*ordo*）和俗人（*plebs*）与自治市的元老院（*curia*）和人民（*populus*）相对应，官员或者监督（*episkopoi*）可能类似于自治市（*municipium*）那些官员。我想论证的是，这些国中之国的官员们，在教会本身看来，源自上帝的家庭，但考虑到国家和家庭之间类似这个道德常识，民政的和教会的职能日益融合也许根本勿需惊奇。教堂建筑最初是那些皈依者的房屋，后来采用了世俗的会堂形式，因为基督教徒举行崇拜活动的场所，乃是人民作为一个共同体进行集会的会场，和神庙不同，并非圣物的居住地。作为神庙，除祭司和随从外，其他人等一概不得入内。到四世纪，主教管区已经追随帝国的组织模式，主教的仲裁——因基督教徒不愿在法庭中相互指控而产生的一种悠久的习惯（I Cor. 6）——所采用的程序也与法庭程序对应。“……作为公民（*civitas*）的原型，集会（*ekklēsia*）已经兴起。”[26]

“雅典和耶路撒冷有什么关系？”（*de Praescriptionibus Haereticorum* 7）德尔图良的著名命题，连同其作品中许多反对俗世的、供基督教徒内部消化的比喻，强调的是类型和原型之间潜在的对立，但如我们已经看到的，他激情四射的、雄辩的语言也暗示了和解（*rapprochement*）的可能。[27]德尔图良也许已经暗示：基督教皇帝的观念

---

24 奥利金《驳凯尔苏斯》一书的文本载于《基督教希腊作家文献集成》，译文引自 Chadwick 1965。

25 Cochrane 1940.

26 Cochrane 1940：220.

27 Isichei 1964 将她关于德尔图良的一章称为《孤立的政治》。她利用德尔图良《辩护词》中的其他资料对德尔图良观点进行相对化处理，从而得出了与本文相当不同的结论。

是不现实的(*Apol*. 21. 24),[28]而且宣称"所有世俗权力和尊严不仅与上帝不容,而且是敌视上帝的",所以,

> 在宣誓忠于上帝和宣誓忠于人之间,在基督的标准和魔鬼的标准之间,在光明之营和黑暗之营之间,不可能存在调和的余地。(*de Idolatria* 18—19,参见 *de Corana* 11)

650 但是,他为那些预示了基督教皇帝君士坦丁的护教者如拉克坦提乌斯等开辟了道路。尤西比乌斯和拉克坦提乌斯分别代表着东方和西方对君士坦丁革命的反应。

4. 对君士坦丁的反应

当君士坦丁在东部帝国登基时,尤西比乌斯(约 260—339 年)已是老人。[29]在戴克里先的大迫害之前,他已经开始写其开拓性的教会史。在整个李锡尼乌斯(Licinius)时代轰轰烈烈的迫害中,他仍在继续写作,后来不断修订和增补。约自 312 年起,他开始写其篇幅宏大的《福音的准备》(*Praeparatio Evangelica*),该书是希腊罗马文化中的哲学家、智者的护教言论汇集,附有要点与评论。随后又有《福音的证明》(*Demostratio Evangelica*),揭示犹太预言是如何在基督那里得到完全实现的。尤西比乌斯所有论证的基础观念,是一个真正的上帝的神命。耶稣基督出生之日,正是奥古斯都开创罗马和平之时。他的《编年史》早于《教会史》,已经圣化了这种观念:世界历史是随着那个巧合开始的,君士坦丁乃尤西比乌斯信仰的实现。

对于他一生的作品来说,君士坦丁的意义在于我们可以对尤西比乌斯有关这位皇帝的描述进行分析。《教会史》的某些证据暗示,尤西比乌斯歪曲,甚至删除了某些和他的观点不够吻合的真相。那么关于君士坦丁,还能剩多少!尤西比乌斯回避了君士坦丁统治时期一些不那么有利的方面,突出的例子是其家庭中肮脏的关系。尤西比乌斯的记载让人觉得,君士坦丁对继承问题的处理让上帝感到满意。在尤西比

---

28 Tertullian, *Apol*. 21. 24:"整个过程都由彼拉多向皇帝报告过(当时是提比略),彼拉多内心已经是一个秘密的基督教徒了。如果皇帝不是因为俗世的需要,他本来可以信仰基督的;或者说,即使是皇帝,也有可能是基督教徒。"

29 尤西比乌斯作品的文本可以在《基督教希腊作家文集》中得到,《君士坦丁传》的译文见《尼西亚和尼西亚以后教父文集》。关于尤西比乌斯的总体介绍和书目,见 Young 1983 中我的一章。关于尤西比乌斯与君士坦丁的关系,见 Barnes 1981。

乌斯对上帝世界计划的理解中，君士坦丁需发挥关键作用。对尤西比乌斯来说，基督教帝国而非千年王国乃历史的目的，他会为此欢呼，为此目的，他毫不脸红地采纳和改写了帝国颂辞的范型。

对皇帝的颂扬一直具有宗教含义，尤其是在帝国的东部，奥古斯都已经在那里很容易就继承了早期制度中的"国王意识形态"，例如，希腊化的叙利亚国王安提奥库斯已经取得了"埃庇腓尼斯"即神之化身的称号。在回答其臣民的请求，或者因为他们的出现，可以把臣民从敌人、海盗和罪犯那里拯救出来、保证和平、健康与和谐时，人们期待这些皇帝们"像神那样"。如果某些早期的基督教作品还讽刺过神化皇帝的倾向，而把拯救归于国王耶稣(见前文)，那么尤西比乌斯已经将中期柏拉图主义哲学的王权理论基督教化了。在普鲁塔克、狄奥托格尼斯那里，以及在犹太人的柏拉图主义者斐洛那里，存在同样的情况。[30]

651

尤西比乌斯告诉我们，他曾经两次荣幸地在君士坦丁面前发表演说，其中最特殊的一次是在庆祝皇帝登基三十年(Tricennalia，335 或 336 年)的庆典上。在后一次演说(《君士坦丁颂》[*Laus constantini*])[31]中，附上了一部名为《君士坦丁传》的作品。这部作品本身本质上是一篇赞美演说，专门歌颂新近去世的皇帝的功绩。尤西比乌斯明确谈到，他将展示

> 那些让上帝、世界之主宰感到高兴的高贵和威严的行为，难道说下面这样的情况不让人丢脸吗？因为关于尼禄以及那些远比他恶劣的、邪恶而不敬神的暴君们的记忆，居然有那些勤勉的作家用高雅的语言来缘饰他们毫无意义的行为，并且用卷帙浩繁的历史记录下来，而我竟然对上帝本人如此史无前例地护佑的一个皇帝的行动保持沉默，况且他还允许我在他面前效力，享受着与他的交往和友谊。(*VC* I. 10)

他公开的目标仅仅是描写与君士坦丁宗教特征有关的背景。

关于这些有关君士坦丁生平和政策的关键资料，学术界一直存在争议。尤西比乌斯所援引的这些材料是真实的吗？尤西比乌斯与这位皇帝真实的关系到底怎样？君士坦丁是一个怎样的基督教徒？就我们的目的而论，需要关注的仅仅是包含在这

30　见 Baynes 1934：13—18，Setton 1941。Drake 1976 也注意到斐洛树立的先例。

31　《君士坦丁传》的原文和译文引自 Drake 1976(偶有改动)。

些作品中的政治思想，而人们公认它们是经过选择的，出于赞美的目的。

君主制和一神教之间的关系在这里鲜明地表现出来了：

> 君主制优于所有其他政体和政府形式。因为作为它的选项的、基于平等原则的多头制，乃是无政府状态和内战，原因是世界上仅有一个上帝，不是两个、三个或者更多。严格地说，信奉多神，意味着没有神。主权只有一个，他的逻各斯和王法也是一个，不是用那些写在书上或者木板上的话语或者音节来表述，而是活生生的、真实的上帝——逻各斯，那些生活在他之下、天父之国中的人，都受他指导。（*LC* 3.6）

652

在此前的几行里，尤西比乌斯已经描述了这位“上帝钟爱的统治者”，他命中注定要战胜所有其他竞争者和外敌，不仅将成为世界上所有人虔诚和真诚的典范，而且会像太阳一样，驾驶着原本由四个皇帝拉着的战车，“穿越所有国家，他本人无所不在，监督着世界上的一切”：

> 在按照天国的样子进行装备后，他根据天国的原型指导着诸般事务，眼光盯着天国，驾驭着国家之舵。因为按照君主的榜样进行统治，他强大起来。万物之主仅仅将君主统治授予了那些生活在地球上的人类，因为这是王家权威之法，是注定一个人统治所有其他人的法。（*LC* 3.5）

天国原型乃地球之样板的主题，贯穿着整个的《君士坦丁颂》。尤西比乌斯的开场白就谈到了君士坦丁的宫殿，好像它是一座难以进入的圣地，其中包含着难以言传的神秘。在演说主体的开头，他用那些描绘帝国宫廷的话语来描述天国，俗世也许是最高主宰的阶梯。但“天国的军队围绕着（他），超自然的力量伴随着他”，许许多多的人凝视着他发光的面容，皇帝的胸中充满神圣的和人间的关怀，亲自“向我们”赞颂那唯一的、至高的主宰——他的帝国之源（*LC* 1.2）。如果逻各斯是天国的祭司，那皇帝就是逻各斯的朋友，受命统治世界。逻各斯让罪恶的力量远离，犹如牧人保护其牧群免遭野兽的袭击；他那些武装起来对付敌人的朋友击败了真理的敌人。逻各斯，由于是预先已经存在，是世界的救主，播下了“理性与补偿之种”，使人民适应他的天父的国；他的朋友——“逻各斯”的说明者，让人类了解到更高主宰的知识，宣布真正虔敬的律法（*LC* 1.6—2.4）。

从这段赞美中，有些学者曾无望地想找出独特的基督教特征，认为在尤西比乌斯那里，历史的转折点好像并非化身为耶稣基督的逻各斯，而是逻各斯的朋友君士坦丁的统治，他在世界上的主权，是天国君主制的影像。但是君士坦丁表现出了所有美德，因为他的灵魂已经得到了来自天堂的指令——来自逻各斯的理性，来自智慧的智慧，来自善人的善，来自正义的公正（*LC* 5. 1）。君士坦丁的身后是逻各斯，无论他的听众想到的是什么，尤西比乌斯的意思无疑是：耶稣基督乃逻各斯的化身。

唯一真正的哲学王，是那个了解自己，而且承认他依赖于那降临到他身上的福佑之雨的人。他并不奉献那些无理性的、血腥的牺牲，而是在祈祷中日日夜夜地请求天父，并意识到自己作为凡人的状况的人（*LC* 5. 4；参见 2. 5）。尤西比乌斯对皇帝乃凡人的强调，把君士坦丁变成了一个教师和样板，一个通过让自己模仿"最高主宰的原型形态"而战胜了激情的人。他不会因为自己的那些随从洋洋自得，也不会因为自己的权力思想膨胀；他嘲笑金质服装，认为他是"所有人都具备的本性"中的一员。他的穿戴就是节制和正义、虔诚和所有的美德。他是所有人的榜样，是"至上之主宰的神圣知识"的老师（*LC* 5. 4—8）。甚至在这里，古典的动机也仍据支配地位，因为哲学王的祈祷，乃君士坦丁理性虔诚的榜样。 653

类似的主题在《君士坦丁传》中再度出现（作者死时尚未完成）。这一次尤西比乌斯利用了 *suncrisis* 的修辞范式即利用古典例证做比较，以强调他所赞美的人物的素质。他把君士坦丁比作居鲁士（波斯国王，在《伊赛亚书》第四十五章中被欢呼为弥赛亚，因为他结束了犹太人在巴比伦的流放），比喻成亚历山大大帝，更一贯的做法是将他比成摩西（*VC* I. 12，20，40；II. 12）。两人都在压迫者的宫廷中被抚养长大；都在青年时代逃亡和继位；都是由上帝指定的。马克森提努斯（Maxentius）的军队在台伯河中被淹，与穿越红海时的被淹是平行的。君士坦丁随后对上帝、世界万物的统治者和所有胜利的创造者的赞美，在摩西那里有预示，因为其帐幕也和他的营地稍稍隔开，通过帐幕，他与上帝一直保持联系。后来（*VC* III. 21）哲学王就和平和谦卑问题向主教们发表演讲，因为他本人就体现着各种美德，他的统治反映着上帝的天国，所以他无疑能完成这一任务。对上帝的忠诚和对君士坦丁的忠诚本质上是同一的。

拜占庭世界后期，教会—国家之间的关系常用"皇帝 - 教权"表示。将皇帝接受为教会最高首脑，甚至是教义方面首脑的主张，植根于尤西比乌斯对四世纪早期政治发展的反应中。将君士坦丁对教会的保护与上帝命定结果和对人类历史的预见视为同一的做法，尤西比乌斯并非唯一。无论如何，我们可以认为，那是早期基督教思想中某些趋向的自然完善（见前文）。

654　拉克坦提乌斯(约 240—320 年)可以被视为西方的尤西比乌斯。他也熬过了迫害时期,等到了君士坦丁的登基。他叙述了迫害者的死亡;作为历史资料,他的作品像尤西比乌斯的一样重要,但也存在同样的问题。他的主要著作《神圣教规》(*Divine Institutes*)[32]是献给君士坦丁的,在某些抄本中,包含一篇给那位皇帝的颂辞。颂辞称君士坦丁是由上帝抚养大的孩子,以便他恢复正义之家和保护人类。

《神圣教规》阐述了他认为的真理,常被作为护教词对待。他明显是一个皈依者,因此所说的话给人一种是他的发现的感觉。对拉克坦提乌斯来说,真正的崇拜是心灵的问题;其第一卷论证说,世界上肯定存在一个唯一的上帝,从而向他周围文化中的多神宗教提出了挑战。他的主要观点赞成君主制,分割的治权意味着混乱。宇宙是唯一上帝的创造,他也是唯一的统治者,整个世界的王,命定了一切。对任何主张这样的任务绝非一个统治者能为的人,他答称:那是因为那个人"如果他相信那个能够创造这个世界的唯一神居然不能统治他创造的同一个世界,那是他不理解神圣的上帝之王具有多么伟大的力量和权力"。认为许多人参与塑造和统治这个世界,等于是说,一支军队有多少军团、连队和分队,就可以拥有多少将军一样,或者是说一个身体里有许多心灵。

拉克坦提乌斯的神学明显是与一个重要的类比共同发挥作用的,那就是:帝国的君主制模仿的是天国,而且因为它的基础乃政治主体及宏观宇宙、微观宇宙的标准成分,地位更加被提升。上帝乃伟大的、全知、全视的统治者,天使和神职人员的主要职责是服从,为上帝服务(II. 17)。如同在世俗宫廷中一样,某些随从不值得信任。他们欺骗人类,让他们认为自己是神;他们提供奇怪的预兆,以牺牲的形式接受贿赂。拉克坦提乌斯遵循早期护教作家传统,利用诗人、哲学家和西拜尔神谕来证实其君主制神学的真理性。

君士坦丁是由他全能的君主抚养起来以确立正义、结束罪恶、表现真正的君主是怎样的(VII. 270),换句话说,是作为上帝在世界上的副手。在美德和荣耀方面,他超过所有人。由于他保卫着而且热爱上帝之名,他享有不朽的光荣。上帝保佑君士坦丁,授予他安宁而平稳的统治;他是由上帝特别垂青挑选用以更新神圣宗教的。任655　何不了解上帝——那个宇宙的统治者的人,都不能达到真正的正义,但是君士坦丁因其内在的神圣性以及对真理的认识,会完成正义的工作。因此,基督教徒将这个皇帝

32　拉克坦提乌斯作品的文本见《基督教拉丁作家文集》以及《基督教资料》(*Sources Chretiennes*)。本处的译文引自 Mcdonald 1964(有改动)。

作为世界的保护人，为之祈祷。与尤西比乌斯不同的是，拉克坦提乌斯接受了传统的天启派预言。该书第七卷在记叙了神圣之城在世界上的建立后，详尽阐述了有关末日、毁灭和审判的预言。然而，虽然世界的崩溃和灭亡即将发生，但只要罗马存在，末日似乎并不可怕。可以设想，君士坦丁是世界的保护者，因为作为“克制者”，他会保证永恒之城不会受到威胁。于是我们发现，在新的形势下，更古老的基督教传统得到了重铸。

可是，《神圣教规》的主要目的不是要证明君士坦丁革命的正当性，其作品公开关心的，也不是政治思想。该作品的前三卷是揭露和查明虚假的宗教与虚假的哲学的起源，然后他阐述真正的智慧和真正的宗教，论证它们乃正义之基础，而且论证只有真正的崇拜才会产生良好而幸福的生活。因此，他关注的是哲学的标准问题。政治思想被包容在对伦理学、物理学和形而上学的综合论述中。他的看法本质上是神学政治式的。

拉克坦提乌斯的主要对话伙伴是西塞罗，对后者的作品，他虽然经常批评，但同时被他强行用作资料、论点和引证的来源。他几乎引遍了西塞罗的作品。不过，在其早期作品中，《论神性》(*de Natura Deorum*)占有特别显著的地位；在后期的作品中，是《论法律》和《论义务》。在反驳异教传统时，西塞罗的怀疑主义非常有用，可是，他的经历是“一个善良的异教徒失败的标杆”。“拉克坦提乌斯认为，基督教乃哲学家们过去没有发现的知识(*sapientia*)。”[33]

对拉克坦提乌斯来说，问题的核心是：真正的崇拜是行为的基础，并由此创造了公正的社会。传统宗教不可能是真实的，因为它不是用美德和正义的规定指导和完善人民。哲学也不是真正的智慧，因为它不严肃地对待虔敬问题。拉克坦提乌斯坚称：

> 如果统治着世界的神性用一种让人难以置信的德性护佑着人类，而且(人们也许可以说)慈父般珍惜人类，那么它肯定希望自己能够得到感谢和尊敬……那么智慧在哪里和宗教结合起来？也就是说，应在何处崇拜唯一的上帝……除了用公正而神圣的崇拜尊奉真正的上帝，没有任何其他事情是明智的。(IV. 3)

656

前文已经强调，而且得到经文中关于王权话语加强的君主制的比喻，与其他比喻

33　Stevenson 1961.

一样波动。那严密监督着一切、行使着司法权力(II. 16;V. 8)的行省总督被与家长并提,原因在于拉克坦提乌斯遵循着当时的一般看法,认为管理国家和家庭很大程度上相同,所以他把唯一的上帝视为宇宙的神圣家长(*paterfamilias*),既是父亲,又是主人,掌握着赏罚二柄。正是这一点构成了他第五卷的主题——有关正义的讨论——的基础。

诗人和哲学家已经发现,世界上缺少正义,认为当朱庇特篡夺了撒图恩(Saturn)的统治地位后,正义就离开了地球。拉克坦提乌斯称,在对多神的错误崇拜开始以前,耶稣被派到这个世界上来重建黄金时代。他认为,正义和真正的崇拜是有机联系在一起的,世界上所以存在不绝的罪恶,是因为人们尚未在全面遵守上帝律法方面达成一致:

> 如果在整个世界上,留下的是谦和、忠诚、和平、纯洁、公正、节制和信仰,人类的状况该是多么幸福而美好啊!

那个时候,就不需要"如此众多的、如此花样繁多的法律来统治人类了,因为上帝的唯一律法就足以实现完美的纯洁"。监狱、惩罚措施也不需要了。拉克坦提乌斯寻找的是这样一个时代:一个人类的心灵将受到正义之作的指导,而这种正义之作是因神圣规则的良好混合而产生的。他接受了"美德即知识"的传统观念,相信无知乃罪恶之因。

可是,特别值得注意的,是上帝面前的平等成为正义原理的方式。对拉克坦提乌斯来说,虔诚和公正乃正义之源泉,正义的整体正包含在这两个源泉之中。上帝给所有人提供了呼吸,所有人都平等地接受阳光、食物、睡眠、智慧和不朽。在上帝的眼中,没有谁是奴隶,也没有谁是主人。我们拥有同一个天父,都是他的孩子。除了那些缺乏正义之心者外,没有谁是贫穷的;除了那些拥有美德的人外,也没有谁是富翁。无论是罗马人,还是希腊人,都不可能拥有正义,因为他们的社会在贫和富、高贵和卑贱方面存在差别。拉克坦提乌斯宣称,基督教徒相信,他们是平等的。

657　这一点似乎包含政治的暗示,但它的结果是:基督教徒对人类的观察标准"不是身体,而是精神",在心灵的谦卑、在谦让方面,基督教徒都是平等的(V. 15)。那么公正仅仅是精神的吗?看起来不是,因为在后来的第六卷中,拉克坦提乌斯将基督教徒式的美德如施舍、好客、保护孤寡等与哲学家们功利性的观点进行了对比,宣称基督教的正义是完美的正义。公民法为功利目的而设计,各国各有不同(VI. 80),因

此，它不可能囊括真正的正义，必然与上帝的律法相对立（VI. 9）。正义包括对瞽者、跛子和穷人的慷慨。对人类来说，他们也许无用，但对上帝来说，既然他让他们生存下来，他们肯定有用。

拉克坦提乌斯关于人类社会转化与他对社会革命预见的失败之间的紧张，也许反映了基督教政治思想中一直存在的紧张：精神上所有人都是平等的，但对世俗社会，它会产生什么样的效果？在一个腐败的世界里，平等观念如何在实践中实现？拉克坦提乌斯最终接受了下述结论：为确保社会秩序，保持千年王国希望的活力，需要让君士坦丁来行使神圣的权威。

所以，像尤西比乌斯一样，拉克坦提乌斯对新秩序表示欢迎并为之庆祝。可是，其他的人，例如那些日益增长的禁欲主义者退入沙漠之中，继承了殉道者的衣钵。因为他们感到，教会的纯洁性不可避免地受到现实世界的影响。随后的事件证实了他们的猜测。

5. 领域的分割

还在君士坦丁统治时代（312—337 年），教会就发现它卷入了有关教义和教规的长期内部斗争之中，君士坦提乌斯时代（337—361 年在位），斗争加剧了。皇帝们的兴趣常常在统一上。在这些争论中，他们利用皇帝的权威召集和指导宗教会议，支持不同的派别，处罚或者流放主教们。可是，在阿里乌斯派和多纳图斯派的斗争中，双方都愿意上诉到皇帝那里；但当皇帝的判决对他们不利时，又都宣布自己独立。

亚大纳西（Athanasius，约 295—373 年）被视为反对阿里乌斯派、维护正统的主要人物。在君士坦提乌斯时代，他的观点经历了一个从接近尤西比乌斯到日益明确区分国家与教会权力的转变过程。由于他的《阿里乌斯派的历史》，一批早期的文献保存了下来。它们反映了“对教会自治日益增长的要求”。[34] 这些文献中包括一封当时已经年迈的、科尔多瓦的霍西乌斯（Hosius of Cordova）的信。此人一度是君士坦丁的教会顾问，但他拒绝了皇帝开除亚大纳西教籍的要求： 658

> 我请求您停止这些程序，请牢记您是一个凡人……不要让您本人卷入教会事务，不要就有关教会的问题向我们发布命令，但请向我们学习。上帝已经把这

34　Greenslade 1954。霍西乌斯、亚大纳西书信的译文采自该书。

个王国给了您，而把他的教会的事务委托给了我们……它是这样规定的，“让恺撒的归于恺撒，让上帝的归于上帝。”

在这部关于阿里乌斯派的作品中，亚大纳西本人质问道：

教会的判决是何时从皇帝那里获得其有效性的？或者说什么时候他的命令曾得到教会的承认？教会（即君士坦丁之前的教会）已经举行过多次宗教会议，通过了许多决定，但教父们从未寻求当时的皇帝的同意……。那个享有自由崇拜耶稣基督权利的教会，如今在哪里呢？

因此，时局改变了政治思想。在圣安布罗西（Ambrose，约340—397年）那里，这一点表现得格外明显。他的观点很大程度上蕴含在其书信和布道词中。[35]圣安布罗西是西部帝国宫廷所在地米兰的主教，后来是奥古斯丁皈依中的关键人物。

在三次关键事件的第一件中（386年），安布罗西顽强地抵制了宫廷为一个叫奥克森提乌斯（Auxentius）的阿里乌斯派征用教会财产的企图。他用布道向皇帝的军队和帝国命令挑战，布道词对此类问题做了如下陈述：“相对于皇帝——这个星球的主——来说，我更畏惧上帝——宇宙之主。”“皇帝属于教会，而非高于教会。”安布罗西明确宣布：

我们让恺撒的归于恺撒，让上帝的归于上帝。贡金属于恺撒，我们不会拒绝支付。教会属于上帝，所以她绝对不应被赏给恺撒，因为恺撒的权力并没有笼罩上帝的教会。（*Sermonagainst Auxentins*）

在第二个事件中（388年），直到提奥多西乌斯（Theodosius）撤销了重建被骚乱僧侣烧毁的会堂的命令，安布罗西才同意提奥多西乌斯行圣礼。在致这位皇帝的书659信中（*Ep*.40），他诉之于《圣经》文本及其先例，宣称有行使言论自由的权利，因为以西结（Ezekiel）认为，如果人们没有对那个背离了他自己的正义的人提出警告，那人们应为此负责。在随后一封致其姊妹的信中（*Ep*. 41），安布罗西重述了他在皇帝在场时发布的布道词，叙述了随后与这位皇帝的会见。福音故事，还有拿单（Nathan）

35　安布罗西著作的原文见《基督教拉丁作家文集》，其布道词和书信的译文采自 Cunningham 1982。

向大卫王挑战的故事，赋予他对抗皇帝的权威。

在第三个事件中(390年)，安布罗西强迫提奥多西乌斯因其在色撒罗尼迦进行的大屠杀而忏悔，而且又是诉之于大卫和拿单的故事。安布罗西宣称，在一个曾让大量无辜者的鲜血流淌的人面前，他不敢奉献祭品，因此，他将上帝置于皇帝之上(*Ep*. 51)。

这好像构成了安布罗西行动的本质基础。对拉克坦提乌斯，同样也是对安布罗西来说，虔诚是所有美德的基础，尤其是正义和慷慨的基础，但虔诚是有等级的，首先是对上帝，其次是对国家，然后是对父母，最后是对所有其他人(*de Officiis* I. 27. 127)。但我们不应低估安布罗西诉之于经文的意义，因为将西塞罗的方法和问题与《圣经》的结论、规定和先例结合起来，乃是《论义务》的特点。一个像罗波安(Rehoboam)那样的坏国王昭示了这样的真理："正义强固帝国，而不义毁灭它们。"仁慈是需要的。这样，个人的权利，还有政府的一般事务，都会得到保存(*de Officiis* II. 19. 95)。虽然像大卫、所罗门那样的好国王也许会成为其他人正义和智慧的榜样，但经文也毫无迟疑地把国王作为罪犯加以揭露，他们应受召向上帝的仆人提出解释。上帝和恺撒也许会发生冲突的情况，在基督的言论中已经暗示，霍西乌斯和安布罗西都曾引用这些话。

由此开始了领域的分割在西方具体化的过程。奥古斯丁关于两个城市的思想——它们在整个人类历史上共存、叠加、相互交叉但又相互分离——属于政治领域，虽然他是一个如此伟大的思想家，以致他不会简单地把教会和国家与这两个城市等同起来。

在东方，我们发现某种同样类型的抵抗历史，在亚大纳西不平常的一生之后，是巴西尔(Basil，370—379年恺撒里亚的主教)对抗了阿里乌斯派的皇帝瓦伦斯(Valens)，勇敢地拒绝了流放，甚至更严厉惩罚的威胁。当瓦伦斯到达卡帕多西亚并进入教堂时，是瓦伦斯而不是巴西尔感到畏惧。[36]可是，这些由神奇因素装饰的故事更多地和正统宗教维护者的圣化有关，而不是向公认的政治神学挑战。同样地，约翰·克里索斯托姆将皇后比作耶洗别(Jezebel)的预言，更多的是他对穷人的支持，而不是和政治理论有关。[37]在东方，领域的分割从来没有按照西方那样的方式具体　660

36　Gregory Nazianzen, *Orat*. 43 论巴西尔。参见教会史学家、苏格拉底、索左曼(Sozomen)和提奥多里特(Theodoret)等的论述。

37　古代的资料包括教会史学家、苏格拉底、索左曼和提奥多里特的记载，另见帕拉底乌斯(Palladius)为克里索斯托姆辩护的《对话录》，参见 Setton 1941。

化。那里继续发生着如一性论派和偶像破坏者之类的内部争论，但对于那个一统的统治体系来说，争论局限在它的内部，这个体系的意识形态发展出一套我们在尤西比乌斯那里看到的观念。全能的基督通过拜占庭的皇帝统治着地球。

有些人也许会认为，基督教会背叛了早期的基督教。上帝面前人人平等、上帝支持穷人和谦卑的人的观念，在早期基督教的文献中不断浮上表面，而且常常成为政治学说的灵感。但是，从一开始，基督教思想中就存在着那些鼓励将分层社会秩序圣化、尤其是一神教和君主制结盟的因素。无论是权威的文献，还是早期的传统，都不应被视为一个同一的板块。君主论者还是马克思主义者？基督教与左派或者右派观点的结盟，都同样可以得到论证；而且在基督教的信仰者中，上帝之国究竟是应通过政治方式在此世实现，还是对未来的希望，存在于天堂或者世界末日的争论仍然激烈。

尾　声

马尔科姆·斯科菲尔德

1. 朱利安和特米斯提乌斯

355年11月，皇帝君士坦提乌斯将他二十四岁的堂弟朱利安提升为恺撒——帝国阶梯上的第二号人物。[1] 听到这个消息后，朱利安的一个老教师、哲学家特米斯提乌斯(Themistius)——现存有关亚里士多德多种著述的阐释者——从君士坦丁堡给新恺撒写来一封书信，向他祝贺，并且庆祝一个柏拉图式的哲学王的出现，[2] 认为其地位堪与狄奥尼修斯或者赫拉克勒斯媲美。[3] 该信没有保存下来，但我们可以从现存一系列他向君士坦提乌斯所发表的赞美性演说中，首要的是从至今仍存的朱利安的回信《致特米斯提乌斯》(可能写于356年)中，推测其大部分内容。[4] 特米斯提乌斯好像既诉之于历史，也诉之于理论。他要求朱利安模仿，事实上要超过梭伦、吕库古斯和皮达库斯(Pittacus)，要将"居室内的"哲学转变成"居室外的"哲学(*Ep. Them.* 262e—263a)，这样，他不仅是步塔拉绪罗斯(Thrasyllus)和摩苏尼乌斯·卢弗斯——他们在宫廷中担任过职务——那样的哲学家的后尘，而且会符合亚里士多德在其《政治学》中所阐述的理想。在讨论有关积极生活和悠闲生活的相互竞争时，《政治学》赞

1　关于朱利安的生平，见 Browning 1975，Bowersock 1978，Athanassiadi-Fowden 1981，Bouffartigue 1992，Smith 1995 等。关于他的作品(希腊原文和英文译文)，见 Wright 1913—1923。

2　如朱利安的另一个老师，也是他更加忠实的崇拜者利巴尼乌斯(Libanius)在一个场合所说(*Or.* 13. 36)，是一个"手艺人－国王"。利巴尼乌斯也喜欢赫拉克勒斯的比喻(关于此点，首要的请参见狄奥·克里索斯托姆的《演说词》第一卷)，例如 *Or.* 12. 28，44；18. 32，39，87，186。关于利巴尼乌斯和朱利安的关系，见 Norman 1969。

3　参见朱利安《致特米斯提乌斯》253e。关于特米斯提乌斯，见 Vanderspoel 1995。其政治演说的希腊原文见 Downey and Norman 1965—1974，但无英译文可资利用。

4　有关其年代的争论见 Bradbury 1987。

扬政治家是“外在行为的建筑师”(263d；参见 *Pol*. VII. 3，1325b21—23)。

说朱利安的回信不礼貌不够准确，但它缺乏优雅，而且高度富有批判性。在考虑662 哲学生活和政治生活的相对优越性问题时，或者如特米斯提乌斯在其他作品中就“居室内的”和“居室外的”哲学所进行的对比(例如 *Or*. 8. 104a—b，31. 352b—c)时所说，是在两种哲学道路中进行选择：一种更加神圣和人性化，一种是对共同体更有益。特米斯提乌斯喜欢强调的，是由柏拉图和亚里士多德等构想的哲学的实践倾向。这里仅举一例说明。在一篇专门讨论这个问题的文章中，连续的系列论证的高潮是下述结论：对亚里士多德来说，甚至是“那领导着宇宙(即太阳)的神和那些围绕它运转的(星星)也多采取一种既具实践性、又具政治性的哲学形态，因为它们的运行轨道来自从不曾波动、也不曾受污染的自然整体”(*Or*. 34. 6)。[5]

朱利安坦承，他对特米斯提乌斯更重视实践而非理论感到困惑(263c—266c)。对于特米斯提乌斯用以支持自己的《政治学》第七卷的那一段，他予以纠正。在塔拉绪罗斯和摩苏尼乌斯问题上，他与特米斯提乌斯的看法不同。他争论说，苏格拉底对实践而非理论的信奉，与权力或者政治没有任何关系，而是要通过哲学来拯救人民；通过这种方式，他比亚历山大做得要好得多，尽管后者取得了那么大的胜利。他告诉特米斯提乌斯：“创造许多哲学家在你的能力范围之内，哪怕只有三个或者四个，他们给人类生活带来的好处，也比许多国王加起来要更多。”(266a—b)

像书信结束时一样，在该信的开头，朱利安谦虚地承认自己没有能力胜任赋予他的职位。对于一篇研究人类实践中偶然性支配地位的专题论文来说，这些是规定性的，它的开篇是通行的修辞风格，但随后变成了柏拉图《法律篇》的一段引文以及对它的注疏。从其他作品中我们了解到，特米斯提乌斯喜欢援引雅典客人的下述论点(如他概述的那样)：“当一个国王掌握了权力时，生活会达到其最理想、最幸福的状态。这个国王年轻、节制，有着良好的记忆力，勇敢、道德高尚，敏于学习”(*Or*. 3. 46a；参看 *Laws* IV. 710a—b)，[6] 而且喜欢把这个论点应用到任何在位的皇帝身上。[7] 朱利安明显和特米斯提乌斯(257d)共同研究过出现“有序的僭主”的整个段落(*Laws* IV. 709a—15d)。他首先指出，该段落开始反思了人类领域中偶然性、机会(*kairos*)和专业知识(*techne*)之间的相互作用，但是更有意思的是，然后他几乎是全文照抄了663《法律篇》的一个部分。该部分称，就人性而论，如果让一个人行使着绝对权力，而又

5　特米斯提乌斯的观点在 Downey 1957，Dagron 1968，Daly 1980 中得到了有效的讨论。

6　这些要求照抄了《理想国》对潜在的哲学王的规定，见例如 490c，494b。

7　参见下文注释 9。

想不让他充满傲慢和不义，是不可能的，而这就是为什么克罗诺斯"给我们的城市派来的国王和总督不是人而是'精灵'(*daimones*)，它们属于比人更加神圣和优秀的种族"(258b; *Laws* IV. 713c—d)。柏拉图那段话的主要结论是："如果这个不朽的原则仍在我们心中，我们应当在管理我们的公私事务时受它的指导，呼唤'理性'(*nous*)[8] 和'法律'(*nomos*)的管理。"(258d; *Laws* IV, 713e—714a)

关于政治权力对人性具有腐蚀性的评论，实际上让特米斯提乌斯称为"年轻的国王"以及柏拉图的谈话对手克利尼亚所说的"有秩序的僭主"观念成了问题。[9] 可以设想，而且无疑是准确的设想，朱利安暗示的是：特米斯提乌斯没有深刻领会柏拉图有关君主制的理论阐述。对于一个已经被新柏拉图主义的老师，先是以弗所的马克西穆斯(Maximus of Ephesus)，随后是普里斯库斯——像马克西穆斯一样，此人也是阿德西乌斯(Aedesius)的学生，而阿德西乌斯又是"神圣的扬布里柯"(Iamblichus)的学生——所吸引的人来说，朱利安能够发现特米斯提乌斯观点的肤浅，不应让人们意外。在他的作品中，我们发现了新柏拉图主义者解读柏拉图所用的那种精巧深奥的、只存在于持有该看法的人眼中的形而上学。但是，它们确实要求读者对柏拉图做出比特米斯提乌斯所设想的更全面的反应。[10]

朱利安稍后在《书信》中引用了亚里士多德《政治学》第三卷有关王权的段落，以强化他的下述论点：行使对人类其他成员的统治，是某种人性无法处理的事物，因为它会被欲望和激情所歪曲(260d—261c)。[11] 在这些段落中，亚里士多德特别谈到了王政与法治或者说是依法而治之间的关系。朱利安在对它们进行评论时，给人的感觉是他实际上拒绝皇帝的绝对统治观念，回到了某种更像是符合罗马共和国的宪政主义传统。有人还进一步认为，他更具体地抛弃的是特米斯提乌斯将国王视为"活的法律"(*nomos empsuchos*)的观念，或者说是"来自上面的神圣法律"，因此也就是"高于成文法律"的统治的观念。[12] 664

---

8 可以设想，它与"在我们心中的不朽原则"是同一的。

9 在《演说词》第三卷和第四卷(致君士坦提乌斯)、第八卷的 105b—c，119d(致瓦伦斯)和第十七卷的 215b—c、34. 16(形式上是致提奥多西乌斯)中，特米斯提乌斯程度不同地用巴赛列斯即"国王"代替柏拉图的图拉诺斯即"僭主"。有关引用《法律篇》的讨论，见 Schofield 1999b。

10 有关新柏拉图主义的一般论述，见 Armstrong 1967，Wallis 1972。

11 这是引起人们将其与奥古斯丁的思想进行比较和对比的论点之一。关于奥古斯都世俗之城(例如 *Retract*. II. 49; *CD* XIV. 28)中存在的、萨卢斯特(*Cat*. 2. 2)称为 *libido dominandi*(贪求权力)的主题，见 Rist 1994:216—225。

12 Them. *Or*. 5. 64b, 16. 212e; 参看 8. 118d, 17. 228a。这些论述好像最终来自伪毕达哥拉斯派的文献，见森特罗尼前文第二十七章第三节，有关讨论见例如 Dvornik 1955 and 1966, Downey 1957, Dagron 1968, Daly 1980, Brauch 1993。

按照这种方式解读朱利安的看法，比其他方式更具力量。例如，在一篇致君士坦提乌斯的正式赞美演说中，朱利安赞扬皇帝(我们有理由认为，这种赞美并不真诚)是一个这样的人：对于人民和官员，他表现得总是“像一个服从法律的公民，不是一个统治着法律的国王”(*Or*. 1. 45d)。我们很难判断它在多大程度上代表了朱利安本人的政治哲学，因为该演说的正式以及评论的简短，都对我们不利。我们也许可以把它与利巴尼乌斯在同样语境中所做的声明做一个比较：“还有什么比他们(君士坦提乌斯和康斯坦斯[Constans])更伟大？他们虽是法律的主人，却使法律成了他们的主人。”(*Or*. 59. 162；参见 Pl. *Laws* IV. 715d)。这一点看起来好像是：古典时代后期的政治演说已经完全能够在法律的统治原则和国王高于法律的原则之间进行调和，所以，支持这一个并不意味着排除另一个。毫无疑问，人们对于实践应给予更多的重视。因此，当朱利安本人成为皇帝后，他一反常态地表明他要尊重共和国的制度。在他的立法和通信中，不断强调对古老的罗马法律的尊重。在宫廷中，仪式变得更加简朴和朴素，宫殿的数量也大大减少。他的继位获得了元老院的同意，他恢复了元老的特权，而且在库里亚中和他们坐在一起，并参与他们的辩论。[13] 可是上述任何一点都不能证明，朱利安不赞成神授王权理论。

事实上，《书信》表明，他所倡导的，正是神授王权的理性主义形式。通过阅读柏拉图，朱利安明确推导出的道德是：即使国王“本质上是一个人，但其性格必须是神圣的，而且必然是宗教的(*daimon*)，绝对要把灵魂中所有人性的、兽性的东西驱逐出去，唯有那些保证身体需要的例外”(259a—b；参见 260c)。而他引用的亚里士多德，其高潮乃是《法律篇》中柏拉图详尽论述的观点：“因此，情况看来是这样：一个建议理性应当统治的思想家，是在建议神和法律应当统治……法律就是没有欲望的理性。”(261b—c；*Pol*. III. 16,1278a28—32)朱利安接着分析了对法律进行这种激进的重新界定后所产生的后果。令我们并不感到意外的是，它要求人们尊重的不是任何实在法的全部，而应遵守那些由某一个思想和灵魂纯洁的人设计和颁布的规定，它表现的是公正和正义的本质，而且会适合后代的需要，而不仅仅是和当时的情况有关(262a—d)。

665

13 有关立法的情况，见 *Cod*. *Theod*. II. 5. 2, 12. 1, 29. 1; III. 1. 3; IV. 12. 5。有关通信的情况，见 *Frag*. *Ep*. 288d, *Ep*. *Theodor*. 453b；另请参见 *Or*. 2. 88b—89a。有关宫廷的情况，参见 Ammianus *Res Gestae* XXII. 4, Socrates *Hist*. *Eccles*. III. 1。有关他与元老院的关系，见 Ammianus *Res Gestae* XXII. 2. 4, 7. 3; Socrates *Hist*. *Eccles*. III. 1; *Cod*. *Theod*. IX. 2. 1, 23. 2。进一步的讨论见 Dvornik 1955 and 1966。

在那封信中，朱利安公开承认，他担心自己达不到政治生活的要求，但他在该信中阐述的王政理论暗示，只有像他本人那样热望成为禁欲主义的柏拉图主义哲学家的人，才能获得无欲望的理性，成为真正的立法家。我们由此明显必然得出的推论是(朱利安本人并未用许多话来说明)：这样一个人不宜再被称为凡人，只能是一个圣灵，而且具有"一个统治者应当对被统治者具有的"、高于人类的自然优越性(262a)。尽管第一印象好像是他把王政观念变成了问题，甚至是对它进行了解构，但朱利安的理论最终暗示的乃是神权政制，而且程度一点不比特米斯提乌斯低。不过，特米斯提乌斯在阐述其观点时，征引的是一些老掉牙的修辞学和哲学传统，而朱利安好像更独立、更深入地研究过柏拉图和亚里士多德的原文，从而提出了自己在这个问题上的看法。[14]他处理这个问题的独特之处，是他把柏拉图理性安排(我们心灵中的神圣因素)式的法律观念嫁接到王政观念上的方式——在《法律篇》中，柏拉图本人都不曾迈出这一步。[15]朱利安的观念是：一个真正的国王不是人类(或不仅仅是人类)，而是一个神灵，从其自传性质的《反赫拉克利特》(在位期间的作品)——在自传中，他将自己表现为赫利奥斯和雅典娜的继子(229c—234c)——判断，这个观念一直是其思想中的因素之一。有鉴于此，我们也许不应惊奇的是，在其短暂的统治中，他是一个狂热的专制君主。[16]

2. 奥古斯丁

我们一直在考察的特米斯提乌斯和朱利安之间的交流，是用希腊语进行的一次争论，而且完全是在希腊传统中进行的。同时它也是一场帝国东部异教思想家之间的争论，双方的主要哲学权威是柏拉图和亚里士多德。与此相对照，希波的奥古斯丁的《上帝之城》几乎是在六十年之后开始创作的，属于一个基督教主教的作品。他用拉丁语写作，是帝国西部拉丁修辞文化的产物。[17]他后来能读希腊语作品(尽管有某 666

14 我们无法确认他从马克西穆斯和普利斯库斯那里借鉴了多少东西，扬布里柯现存作品中关于政治的少量论述，并未明确预示他的观念。

15 柏拉图暗示，在克罗诺斯时代和当代之间存在明显区别(朱利安好像模糊了这一点)。在克罗诺斯时代，人类由作为他们国王的精灵(daimones)统治，而在当代，人类必须由法律统治。

16 利巴尼乌斯作品中两篇虽为赞颂、实则很有说明价值的段落证明，作为皇帝，他依赖其柏拉图派老师的建议(*Or*. 12. 83)以及神的启示(*Or*. 18. 172—173)。

17 有关奥古斯丁的传记，见 Brown 1967。有关其政治思想的讨论，见 Figgis 1921, Arquilliere 1934, Baynes 1962, Markus 1988a, Rist 1994。有关拉丁修辞文化，见 Marrou 1958。关于《上帝之城》的版本，见 Bettenson 1984。对该书的注疏，见 Barrow 1950。

些困难),但耗尽其心灵和思想的《圣经》与柏拉图的文本,是他通过拉丁语消化的。作为《上帝之城》第十九卷,也就是他最直接、最长久地涉及古典伦理和政治哲学的部分的论据的著作是瓦罗的《论哲学》和西塞罗的《论共和国》。

博学者 M.特伦提乌斯·瓦罗(公元前 116—前 27 年)不再是一个有魔力的名字,即使其现存大量作品、尤其是那些有关语法和农业的论著,对于在这些领域中从事研究的古典古代的学者来说,仍然具有头等的重要性。[18]但其中的一部已经由他的当代人西塞罗谈到了,其所用的术语表明,他认为那是一部经典(*Acad*. I. 9),这就是四十一卷的、规模宏大的、有关罗马宗教的《博物志》(*Antiquitates Rerum Divinarum*)。而它主要是通过《上帝之城》为我们所知的。在该书第六卷和第七卷中,奥古斯丁把它作为异教神学的靶子进行了批判。对奥古斯丁来说,瓦罗明显是异教罗马伟大而权威的代表之一。[19]这肯定是奥古斯丁在第十九卷中为什么谈到瓦罗的原因之一,当时他希望把基督教的教诲与古典哲学所宣扬的至善观联系起来,所以再度转向瓦罗,以进行分析性的概述。

瓦罗《论哲学》提供的另一个主要内容(西塞罗在同一主题上的对话《论善与恶》[*de Finibus*]没有提供),是对伦理学上所有可能的问题进行彻底探讨,并根据他自己的分类系统加以发展,而这个体系是他从其老师、阿斯卡隆的安提奥库斯那里接受过来的,后者又是从卡涅阿德斯那里接受过来的(参见 Cic. *Fin*. V. 15—23)。瓦罗著作的这种特征,应当非常适合奥古斯丁的需要。他的第十九卷的目的:是揭示只有基督教对至善问题的回答是可行的。对这样一种证明来说,瓦罗的"288"种选择中,没有任何一种好像具有所设想的决定性。[20]像在《上帝之城》的其他地方一样,这里它使得奥古斯丁经过"大规模的、表演性的讨论",[21]从古典世界滑向基督教世界。

667

瓦罗本人已经为奥古斯丁的作品做了许多工作,他把"288"种选择减少到仅有三种(XIX. 2):为了美德的缘故,我们把自然欲望(例如快乐和宁静)作为主要目标来追求;或者为了这些目标去追求美德;或者两者都是为自己(瓦罗本人的倾向性结论见 XIX. 3)。一旦奥古斯丁在其见解中确定了这个系列的程式,他就能够进行攻击

---

18 关于瓦罗,参见例如 Dahlmann 1935, Momigliano 1950a, Rawson 1985, Tarver 1997(专门谈到了《论哲学》)。

19 他称瓦罗为"罗马人中最博学的人"(*CD* XIX. 22; 参看 VI. 2)。关于奥古斯丁利用瓦罗的综论性著作,见 Hagendahl 1967, vol. II. ch. 6。古典晚期的课程多大程度上得益于瓦罗的著作仍存在争议,见 Hadot 1984, 156—190。

20 *CD* XIX. 1 解释了瓦罗是如何得到"288"这个数字的。

21 Brown 1967:306. 但如果人们对奥古斯丁是否严肃对待瓦罗在《论哲学》中的计算这种超常练习表示疑惑,也许可以原谅。

了(从第十九卷第四章开始)。他正确地把幸福作为古典至善观念的核心,像在亚里士多德那里一样,瓦罗关于不同选项之间的论证是:什么能够、什么不能够带来幸福。第十九卷第四章到第九章中,奥古斯丁所做的工作是:瓦罗所识别出的任何一个选择都不能让我们成功地得到幸福,因为幸福根本不是在世俗生活中能够得到的。奥古斯丁论证该观点的部分读来艰涩深奥。要搜集资料说明绝大多数人生活在贫穷痛苦之中并不困难,奥古斯丁对社会弊病的讨论——他轮流涉及家庭、城市、民族之间的关系——特别有力。[22] 在结尾处,他证明善人的友谊和我们与天使之间的关系,无论它们给我们带来多少快乐,都有失去的危险,而且会受到欺骗的困扰,因为在这个一般规则面前没有例外。

此类危险所导致的忧虑,让忠诚者寻求某种其他的东西,"一种和平得以彻底完善和确保的安全条件"(XIX. 10),即永久的和平,而它只有在生命的永恒中才能享受。随着和平观念的引入,我们到达了第十九卷整个论证的关键时刻。论证的核心是:蛮族的至善标准不是任何其他事物,而是和平,它是一种"所有事物中最值得渴望的,再没有比它更好的了"(XIX. 11)。在该卷核心的几章中,奥古斯丁用相当多的时间和精力专注于捍卫和解说这个建议,其中的关键因素被汇集在第十九卷第十二章到第十三章。奥古斯丁的主要论点是:即使是战争和极端自我主义者的反社会行为,其目标也都是为达到和平——支持者本人所说的和平。不管怎样,它毕竟是和平。他用辅助论证来支持他的论点,突出的例子是下述形而上学式的建议:在整个自然中,甚至那些败坏的事物所以能继续存在,是因为它的组成部分与构成它或者属于它的系统协调。这让他得出下述一般结论:各个领域的和平就是他称为"系统和谐"(*ordinata concordia*)的事物。 668

于是奥古斯丁再度提出了全部《上帝之城》的总题:世俗之城和上帝之城的区别。世俗之城忙于享受各种世俗的和平,天国之城乃是被救赎者的共同体,享受的是永恒的和平——"唯一值得被称为和平的和平,至少是就理性的生物所关怀的而言,它是一个拥有完美秩序与和谐的社会,受上帝喜爱、同时因为上帝而相互喜爱的社会"(XIX. 17)。在第十九卷第十四章到第十六章中,他讨论了人类社会维护和平所需要的等级秩序原则,首要的是它在家庭中的实现,尤其注意奴隶制问题(他将该制度解释为对罪恶的惩罚)。然后他转向天国。世俗之城的目的仅仅是世俗和平,"在发

22 XIX. 6 对古代通过折磨证人以获取真实证词的做法进行了强有力的批判。奥古斯丁对法官因此而陷入其中的道德局限做出了某些尖锐的评论。

布与服从命令问题上，在公民间确立和谐，从而在与世俗生活有关的问题上，在人类意志之间寻求某种妥协”(*compositio*，XIX. 17)。对奥古斯丁来说，关键问题是：一旦我们接受了天国之城的看法，公民之间的和谐就不会被取消或者遭到破坏：

> 天国之城，或者说是在世俗生活条件下神圣的部分，以及以信仰为基础的那个部分，必须也利用这种和平(即公民间的和谐)，直到这个世俗国家——此种和平乃其必然要求——消逝。因此，虽然它导向的是我们称为世俗之城的囚徒式生活，就好像在外国的领土上一般(虽然它已经得到了救赎的承诺，而且有圣灵的礼物作为某种形式的担保)，但我们应不迟疑地服从世俗之城的法律——那些为支持世俗生活所制定的东西。既然世俗性本身是两个城市共同的，它们之间的和谐也按照这种方式保存在那些与世俗条件相关的事物中。(XIX. 17；英译文据 H. 白腾森[H. Bettenson])

这里有一个附加条件：此类法律不能危害那种教育人们崇拜一个至上和真正上帝的宗教，关键是世俗之城既不是(如在尤西比乌斯那里)以天国为原型的，也不是(如在摩尼教那里)罪恶力量的王国。

669 我们刚刚引用的那一段的论点，提供了奥古斯丁决定在第十九卷末尾几章中重开西塞罗有关共和国定义争论，并且希望用某种更可行的定义代替它的基本背景。[23] 西塞罗曾经建议，共和国就是 *res populi*——作为整体的人民的利益和事务，而且给人民增加了一个补充定义：“大量人口集合起来，是一个根据正义的(即法律，也就是公正的社会和政治秩序)协议和共同的利益而形成的社会”(*Rep*. I. 39)。奥古斯丁正确地指出(II. 21，XIX. 21)，这个补充实际上消灭了这个基本定义。西塞罗能够规定在不存在正义——那种构成社会所有公平处理的美德——的地方，就不可能存在法律；而如果没有法律，也就没有人民；如果没有人民，就没有共同利益；如果没有共同利益，也就没有真正的共和国。例如，在《论共和国》第三卷中，僭主政治就被作为一种非法的政府形式遭到抛弃，理由正是僭主乃不义的典范。在僭主统治下，公正的社会和政治秩序不可能存在，共同体的存在本身也就被否定了。[24]

在第十九卷第二十一章中，奥古斯丁用以反对西塞罗的方法，从结构上看和他反

---

23 他首先是在 II.21 中引入有关西塞罗定义的讨论的，并许诺后面会再度讨论这个问题。

24 见阿特金斯前文第二十四章第五节第二目，另见 Schofield 1995a。

对瓦罗的主要策略并无不同。他用西塞罗的定义反对西塞罗本人，因为西塞罗认为，过去即西庇阿时代的罗马曾经存在过他所定义的人民，他们符合根据正义和相互利益订立协议的标准。《上帝之城》的目的就是要证明他错了。早在第二卷第二十一章中，奥古斯丁就指出，当西塞罗赞扬"古老的、具有古老道德的人"(*Rep*. V. 1)时，他应当停下来考虑一下那到底是真正的正义的兴盛，还是那仅仅是真实景况的一个幻境。奥古斯丁许诺，他会证明那时罗马事实上没有正义，因此也就没有西塞罗所假设的共同体存在。第二卷和第十九卷中间的各卷，则为这个证明提供了资料。他考察了罗马全部的历史以及罗马史上美德的"模糊"地位，发现罗马其实缺乏美德。对于宗教真理的不同看法，他进行了彻底的探讨。由于奥古斯丁论证，正义的美德取决于服从，对真正的上帝意志的服从，所以它对该问题的讨论有直接影响(XIX. 21)。于是他可以就其对西塞罗的批驳做总结了。他的基本前提是神学的：罗马崇拜了虚假的神灵。所以，那时的罗马无正义可言。因此，根据西塞罗本人的看法，那时也就没有真正的正义和共同体，无一贯的基于法律的共同协议。只有天国之城可以被视为西塞罗式的人民，因为只有在天国之城中，才存在构成正义基础的服从(XIX. 23)。 670

但奥古斯丁并不希望他的论证就此打住。西塞罗坚信，西庇阿和前西庇阿时代，罗马的社会状况比他自己那个更麻烦的时代要健康。这个说法有某些根据。要解释这些根据是什么，奥古斯丁需要更明确地把他对西塞罗的批评与他本人的双城理论，尤其是下述观念联系起来：在当前的囚徒阶段，天国之城生活的一个先决条件是世俗之城的秩序，以及"人类意志之间的妥协"，而那种秩序正取决于妥协。因此，他建议给予人民另一种定义："人民乃是大量理性动物的集合，他们因为在和谐中分享他们所喜爱之物而组成社会。"(XIX. 24)

奥古斯丁的定义在两个关键的层面与西塞罗有异。首先，由于它道德上的中立性，他的论证是包容性的，而西塞罗的不是。如果一个城市或者民族是因任何它所欲得之物而联合起来的，那它就是一个真正的共同体或者社会。世俗之城所喜爱的，几乎不能和天国之城所向往并最终享有的永恒和平相提并论，但两种爱在他的论证中都有效。[25]虽然它使得天国之城是一个更优秀的共同体，但世俗之城也仍然是一个共同体。具体再回到罗马，奥古斯丁遵循西塞罗本人[26]的意见，认为对光荣的追求是罗

25　关于这个问题更多的讨论，见 Burnaby 1938，O'Donovan 1980，Rist 1994：148—202。

26　在第五卷第十三章(V.13)，他引用了否则无法证实的一段，编者们将它作为《论共和国》第五卷之第九章(V.9)。但在罗马的意识形态中，光荣及其地位是已经失传的《论光荣》的主题，而且是《论义务》的一个主要问题，见 Long 1995 以及阿特金斯前文第二十四章第七节第二目。

马伟大而一致的激情(V. 13—19)。在早期,她是比后期统治得好些(II. 21),但奥古斯丁好像不愿意宣称,罗马人不再是一个民族,即使由于内战,他们"腐蚀和败坏"了他们的得救所依赖的和谐(XIX. 24)。其次,西塞罗的定义让一个共同体的认同本质上依赖于社会行为,他所谈到的一致性既是行动上的一致,又是信仰上的一致。奥古斯丁的定义则关注的是人类的动机以及社会分类的方式——其标准,是驱动共同体成员行为的激情和欲望——尽管在终极分析中,支配罗马以及所有纯粹人类共同体的因素是同样的事物:自爱,因为天国之城是由上帝的爱创造的(XIV. 28)。在这方面,《上帝之城》中的奥古斯丁和《忏悔录》的那个作者明显是同一个作家和思想家。如果西塞罗对政治哲学的趋向大体是亚里士多德式的,那么奥古斯丁对社会病理学的钟情,则让我们想起《理想国》中的柏拉图。

671

3. 结论

这篇展望本意是对两个在古典古代末期度过一生、颇有魅力的人物的政治思想做概略的交代。目的不是要揭示在对待希腊、罗马政治哲学伟大作品的态度上,他们对或多或少得到精心发展的辩证法的态度到底是孤立的还是典型的。[27]这里也无意显示,在他们当代的文化背景和宗教、政治历史中,他们对柏拉图、亚里士多德和西塞罗(不应忘记还有瓦罗)等人思想的关注所发挥的作用;更不是想说明,从中世纪的立场看,他们的作品(更不用说他们在公共舞台上的表演了)在多大程度上有助于对新时代的预示。[28]我们的目标显然要小些:用一个提示来结束本书,意在告诉人们:在任何历史分期所划定的任意性的年代之后,重要的思想作品(就奥古斯丁而论,是一座巨型建筑)仍会继续产生,其模式和我们一直在考察的希腊、罗马的各种传统仍保持着明显的连续性,尽管他们相互之间的差异可能像朱利安和奥古斯丁之间一样巨大。无论是在西方、东方,还是阿拉伯世界,至少意识到这种情况的作家数量不断在下降,但对其中的部分人来说,在未来的一段时间里,希腊和罗马的政治学说仍然是值得他们思考或者反对的对象。[29]

---

27 参见例如 Dvornik 1966 从此角度对思想潮流所做的概述。

28 关于古典古代晚期政治思想当代背景的简明叙述,读者可参看《剑桥中世纪政治思想史》,那里对奥古斯丁也有更全面的讨论(包括《上帝之城》以外的作品)。

29 关于西方的情况,参见《剑桥中世纪史》;关于东方,参看 Dvornik 1966;关于阿拉伯传统,见 Rosenthal 1958, Walzer 1985 等。

参考文献

请注意：参考文献分成三个部分。第一编之一：古风和古典希腊——开端（对应于《导言》和第一章到第七章）；第一编之二：古风和古典希腊——苏格拉底、柏拉图和亚里士多德（对应于第八章到第十九章）；以及第二编：希腊化与罗马世界（对应于第二十章到第三十一章以及《尾声》）。它们的目的仅仅是提供脚注中出现的书籍和文章的细节，绝大多数根据作者以及时间排列。在更具史学倾向的许多章节里，本书的作者们曾计划让这些参考文献能够为读者提供一个有关问题的进一步阅读指南。在那些更具哲学倾向的章节里，除提到有关著作主要的版本以及一般讨论可以接触到的那些参考文献外，倾向于将参考书目限定在和正文中有关论证或者解释有具体关联的文献上。

参考文献列举了相当多有关希腊、拉丁作家，特别是那些在本卷得到重点讨论的重要人物作品的原文和译文的版本的资料（在本卷相关章节第一次出现时的适当场合）。否则一般使用下列丛书：

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana，B. G. Teubner：Leipzig and Stuttgart（希腊、拉丁著作的批判性版本），简称 Teubner。

Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis（牛津古典文献），Clarendon Press：Oxford（希腊、拉丁文献的批判性版本），简称 OCT。

Collection des Universites de France，publiee sous le patronage de l'Association de Guillaume bude，Les Belles Lettres：Paris（希腊、拉丁文献，法文译文和原文对照本），简称 Bude。

The Loeb Classical Library，Harvard University Press and W. Heinemann：Cambridge MA and London（希腊拉丁文献，英文译文与原文对照本），简称 Loeb。

第一编 古风和古典希腊

1. 开端(导言和第一章至第七章)

Adkins, A. W. H. (1971) 'Homeric values and Homeric society', *Journal of Hellenic Studies* 91: 1—14.

Alty, J. H. M. (1982) 'Dorians and Ionians', *Journal of Hellenic Studies* 102: 1—14.

Ampolo, C. (1981) *La Politica in Grecia* (Rome and Bari).

Anderson, J. K. (1974) *Xenophon* (London).

Andrewes, A. (1938) 'Eunomia', *Classical Quarterly* 32: 89—102.

Andrewes, A. (1982a) 'The growth of the Athenian state', *Cambridge Ancient History III*. 3: 360—391 (*Cambridge, 2nd edn*).

Andrewes, A. (1982b) 'The tyranny of Pisistratus', *Cambridge Ancient History* III. 3: 392—416 (Cambridge, 2nd edn).

Apffel, H, (1957) *Die Verfassungsdebatte bei Herodot* (3, 80—82) (diss. Erlangen, repr. New York 1979).

Arendt, H. (1958) *The Human Condition* (Chicago).

Arnheim, M. T. W (1977) *Aristocracy in Greek Society* (London).

Assmann, J. (1990) *Ma' at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeitim Alten Ägypten* (Munich).

Assmann, J. (1993) 'Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 13—28.

Athanassakis, A. (1983) *Hesiod, Theogony, Works and Days, Shield: Translation, Introduction, and Notes* (Baltimore).

Ahvalos, H. (1995) 'Legal and social institutions in Canaan and ancient Israel', in Sasson ed. 1995: 615—632.

Baines, J. (1995) 'Kingship, definition of culture, and legitimation', in O'Connor and Silverman edd. 1995: 3—47.

Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and his World*, trans. Iswolsky, H. (Cambridge MA).

Baldry, H. C. (1965) *The Unity ofMankind in Greek Thought* (Cambridge).

Ball, T., Farr, J., and Hanson, R. L. edd. (1989) *Political Innovation and Conceptual Change* (*Cambridge*).

Barish, J. (1981) *The Antitheatrical Prejudice* (Berkeley).

Barker, E. (1918) *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London; repr. 1960).

Barnes, J. (1979) *The Presocratic Philosophers*, vol. 1 (London).

Baruch, E., and Serrano, L. edd. (1988) *Women Analyze Women* (New York).

Beard, M. (1994) 'Religion', *Cambridge Ancient History* IX: 729—768 (Cambridge, 2nd edn).

Beauvoir, S. de (1972) *The Second Sex*, trans. Parshley, H. (Harmondsworth).

Beitz, C. (1991) *Political Equality: an Essay in Democratic Theory* (Princeton).

Berent, M. (1994) 'The Stateless Polis. Towards a Re-evaluation of the Classical Greek Political Community' (unpublished Cambridge Ph. D. dissertation).

Berger, S. (1992) *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy* (Stuttgart).

Berlin, A. ed. (1996) *Religion and Politics in the Ancient Near East* (Potomac MD).

Bernal, M. (1987) *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece* 1785—1985 (London and New Brunswick NJ).

Bernal, M. (1991) *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (London and New Brunswick NJ).

Bernal, M. (1993) 'Phoenician politics and Egyptian justice in ancient Greece', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 241—261.

Bers, V. (1985) 'Dikastic thorubos', in Cartledge, P., and Harvey F. D., edd. *Crux: Essays in Greek History Presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 1—15.

Berve, H. (1967) *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 vols. (Munich).

Bichler, R. (1996) 'Wahrnehmung und Vorstellung fremder Kultur. Griechen und Orient in archaischer und frühklassischer Zeit', in Schuster, M., ed. *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Geqenwart* (Stuttgart), 51—74.

Bleicken, J. (1979) 'ZurEntstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)', *Historia* 28: 148—172.

Bleicken, J. (1987) 'Die Einheit der athenischen Demokratie in klassischen Zeit', *Hermes* 115: 257—283.

Bleicken, J. ed. (1993) *Colloquium aus Anlass des* 80. *Geburtstages von Alfred Heuss*. Frankfurter Althistorische Studien 13 (Kallmünz Opf.).

Blythe, J. (1992) *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton).

Boardman, J. *et al*. edd. (1988) *The Cambridge Ancient History* IV: *Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479BC*. (Cambridge, 2nd edn).

Boedeker, D. ed. (1987), *Hemdotus and the Invention of History* (Buffalo).

Bonner, R. J., and Smith, G. (1930) *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, vol. I (Chicago).

Bordes, J. (1982) *Politeia darts la pensée grecque jusqu'à Aristote* (Paris).

Bosworth, A. B. (1993) 'The humanitarian aspect of the Melian Dialogue', *Journal of Hellenic Studies* 113: 30—44.

Bottéro, J. (1992) *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, trans. Bahrani, Z., and van de Mieroop, M. (Chicago).

Bowen, A. J. (1992) *Plutarch: The Malice of Herodotus* (Warminster).

Bowie, A. (1993) 'Religion and politics in Aeschylus' *Oresteia*', *Classical Quarteriy* 43: 10—31.

Bowie, E. L. (1986) 'Early Greek elegy, symposium and public festival', *Journal of Hellenic Studies* 106: 1—21.

Bowie, E. L(1990)'Miles ludens? The problem of martial exhortation in early Greek elegy', in Murray ed. 1990:221—229.

Bowra, C. M. (1938) *Early Greek Elegists* (Cambridge MA; repr. Cambridge 1960).

Bowra, C. M. (1964) *Pindar* (Oxford).

Bremmer, J. N. (1994) *Greek Religion*. Greece and Rome New Surveys in the Classics 24(Oxford).

Briant, P. (1995)'Social and legal institutions in Achaemenid Iran', in Sasson ed. 1995:517—528.

Briant, P. (1996) *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre* (Paris).

Brock, R. (1991)'The emergence of democratic ideology', *Historia* 40:160—169.

Brown, N. O. (1953) *Hesiod: Theogony* (Indianapolis).

Bruit, L. (1992)'Pandora's daughters and rituals in Grecian cities', in Schmitt Pantel, P., ed. *A History of Women in the West* I. *From Ancient Goddesses to Christian Saints* (Cambridge MA), 338—376.

Bruit Zaidman, L., and Schmitt Pantel, P. (1992) *Religion in the Ancient Greek City*, ed. and trans. Cartledge, P. A. (Cambridge).

Brunt, P. A. (1993) *Studies in Greek History and Thought* (Oxford).

Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenshaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos and Platon* (Nuremberg).

Burkert, W. (1985) *Greek Religion Archaic and Classical*, trans. Raffan, J. (Oxford).

Burkert, W(1991)'Homerstudien und Orient; in Latacz ed. 1991:155—181.

Burkert, W(1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge MA).

Barnett, A. P. (1983) *The Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho* (Cambridge MA).

Burns, A. (1976)'Hippodamus and the planned city', *Historia* 25:414—428.

Burnyeat, M. (1990) *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis).

Burstein, S. (1996a)'The debate about *Blaxk Athena*', *Scholia* 5:3—16.

Burstein, S, (1996b)'Greek contact with Egypt and the Levant: *c*. 1600—500 BC', *Ancient World* 27:20—28.

Butler, E. (1935) *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge).

Cairns, D. L. (1993) *AIDOS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford).

Cairns, D. L. (1996)'Hybris, dishonour, and thinking big', *Journal of Hellenic Studies* 116:1—32.

Calhoun, G. M. (1913) *Athenian Clubs in Politics and Litigation* (Austin TX).

Camassa, G. (1988)'Aux origines de la codification érite des lois en Grèce', in Detienne ed. 1988: 130—155.

Camassa, G. (1996)'Legge orali e legge scritte. I legislatori', in Settis ed. 1996:561—576.

Carter, L. B. (1986) *The Quiet Athenian* (Oxford).

Cartledge, P. A. (1977)'Hoplites and heroes. Sparta's contribution to the technique of ancient warfare' *Journal of Hellenic Studies* 97:11—27, repr. with addenda in Christ ed. 1986:387—425, 470.

Cartledge, P. A. (1979) *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300—1362 BC* (London).

Cartledge, P. A. (1980) 'The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-state', *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80: 91—108.

Cartledge, P. A. (1990) 'Fowl play: a curious lawsuit in classical Athens (Antiphon XVI, frr. 57—59 Thalheim)', in Cartledge, Millett and Todd edd. 1990: 41—61.

Cartledge, P. A. (1993a) *The Greeks. A Portrait of Self and Others* (Oxford). Rev. edn 1997.

Cartledge, P. A. (1993b) "'Like a worm i' the bud"? A heterology of Greekslavery', *Greece and Rome* 40: 163—180.

Cartledge, P. A. (1996a) 'Comparatively equal', in Ober and Hedrick edd. 1996: 175—185.

Cartledge, R A. (1996b) 'La politica, in Settis ed. 1996: 39—72.

Cartledge, P. A. (1996c) 'La nascita degli opliti e l'organizzazione militare', in Settis ed. 1996: 681—714.

Cartledge, P. A. (1998) 'Writing the history of Archaic Greek political thought', in Fisher and van Wees edd. 1998: 379—399.

Cartledge, P. A. (forthcoming) *Political Thought in Ancient Greece: Elite and Mass from Homer to Plutarch* (Cambridge).

Cartledge, P. A., Millett, P. C., and Todd, S. edd. (1990) *NOMOS. Essays in Athenian Law, Politics and Society* (Cambridge).

Cartledge, P. A., Millett, P. C., and von Reden, S. edd. (1998) *KOSMOS. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens* (Cambridge).

Cerri, G. (1975) *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo* (Rome).

Chadwick, J. (1976) *The Mycenaean World* (Cambridge).

Chamhers, M. (1990) *Aristoteles, Staat der Athener, übersetzt und erläutert* (Berlin).

Chanter, T. (1995) *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers* (London).

Chrimes, K. (1948) *The Respublica Lacedaemoniorum ascribed to Xenophon: its manuscript tradition and general signifuance* (Manchester).

Christ, K. ed. (1986) *Sparta*. Wege der Forschung 622 (Darmstadt).

Clarke, G. W. ed. (1989) *Rediscovering Hellenism* (Cambridge).

Classen, C. J. ed. (1976) *Sophistik*. Wege der Forschung 187 (Darmstadt).

Cloché, P. (1963) *Isocrate et son temps* (Paris).

Cohen, D. (1991) *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge).

Cohen, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge).

Coldstream J. N. (1977) *Geometnc Greece* (New York).

Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland OH).

Cole, T (1991) *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Baltimore).

Connor, W. R. (1971) *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton).

Connor, W R. (1984) *Thucydides* (Princeton).

Constant, B. (1819) 'De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes', trans. in Fontana,

B. ,ed. *Constant. Political Writings*(Cambridge 1988),307—328.

Cornford,F. M. (1907) *Thucydides Mythistoricus*(London).

Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini,Part I:Autori Noti,vol. I(Florence 1989).

Crick,B. (1992) *In Defence of Politics*(London,4th edn).

Croally,N. (1995) *Euripidean Polemic*(Cambridge).

Csapo,E. ,and Slater,W. (1995) *The Context of Ancient Drama*(Ann Arbor MI).

Dandamayev,M. A. (1981)'The neo-Babylonian citizens',*Klio* 63:45—49.

Daube,D. (1972) *Civic Disobedience in Antiquity*(Edinburgh).

Davies,J. K. (1997)'The"origins ofthe Greek polis":where should we be looking?',in Mitchell and Rhodes edd. 1997:24—38.

Davies,M. (1989)'Sisyphus and the invention of religion('Critias' *TrGF* 1(43)F 19 = B 25 DK)', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36:16—32.

Davis,R. W ed. (1995), *The Origins of Freedom in the West*(Stanford and Cambridge).

Deger-Jalkotzy,S. (1991)'Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte',in Latacz ed. 1991:127—154.

Desborough,V R. d'A. (1975)'The end of the Mycenaean civilization and the Dark Age',*Cambridge Ancient History* III. 1:658—677(Cambridge,2nd edn).

Detienne,M. (1981) *L' Invention de la mythologie*(Paris)[= *The Creation of Mythology*, trans. Cook,M. (Chicago 1986)].

Detienne,M. ed. (1988) *Les Savoirs de l'ériture en Grèce ancienne*(Lille).

Dickinson,O. (1994) *The Aegean Bronge Age*(Cambridge).

Dicks,D. R. (1970) *Early Greek Astronomy to Aristotle*(London).

Diels,H. ,and Kranz,W. (1951—1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*(Berlin,6th edn).

Dietz,M. (1985)'Citizenship with a feminine face:the problem with maternal thinking',*Political Theory* 13:19—37.

Dihle,A. (1994) *Die Griechen und die Fremden*(Munich).

Diller,H. (1962)'Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege',in Reverdin ed. 1962:37—68.

Dillery,J. (1995) *Xenophon and the History of his Times*(London).

Dimakis,P. ed. (1983) *Symposion 1979: Beiträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*(Cologne).

Dodds,E. R. (1960)'Morals and politics in the *Oresteia. Proceedings of the Cambridge phological Society* 6:19—31.

Dodds,E. R. (1973)'The ancient concept of progress',in Dodds, *The Ancient Concept of Progress, and other Essays on Greek Literature and Belief*(Oxford),1—25.

Donini,G. (1969) *La Posizione di Tucidide verso il Governo dei Cinquemila*(Turin).

Donlan,W. (1973)'The tradition of anti-aristocratic thought in early Greece',*Historia* 22:145—154.

Donlan. W. (1980) *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*(Lawrence KA).

Donlan, W. (1981—1982) 'Reciprocities in Homer', *Classical World* 75:137—75.

Donlan, W. (1985) 'The social groups of Dark Age Greece', *Classical Philology* 80:293—308.

Donlan, W. (1989) 'The pre-state community in Greece', *Symbolae Osloenses* 64:5—29.

Dougberty, C., and Kurke, L. edd. (1993) *Cultural Poetics in Archaic Greece* (Cambridge).

Dover K.J. (1957) 'The political aspect of Aeschylus' *Eumenides*', *Journal of Hellenic Studies* 77: 230—237.

Dover K.J. (1968) *Aristophanes: Clouds* (Oxford).

Dover K.J. (1972) *Aristophanic Comedy* (Berkeley and Los Angeles).

Dover K.J. (1973) *Thucydides*. Greece and Rome New Surveys in the Classics 7 (Oxford).

Dover, K.J. (1978) *Greek Homosexuality* (London).

Dover, K.J. (1988) 'The freedom of the intellectual in Greek society', in Dover, *The Greeks and their Legacy* [= *Collected Papers, vol. II: Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*] (Oxford), 135—158.

Drake, B. (1853) *Aeschyli, Eumenides, the Greek Text with English Notes etc.* (Cambridge).

Drews, R. (1979) 'Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia', *American Journal of Philology* 100:45—58.

Drews, R. (1993) *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe c. 1200 BC* (Princeton).

DuBois, P. (1984) *Amazons and Centaurs: Women and the Prehistory of the Great Chain of Being* (Ann Arbor MI).

Duchemin, J. (1995) *Mythes grecs et sources orientales* (Paris).

Due, B. (1989) *The Cyropaedia* (Aarhus).

Dunbabin, T.J. (1957) *The Greeks and their Eastern Neighbours: Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the Eighth and Seventh Centuries BC* (London).

Dunn, J. (1993) *Westenz Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge, 2nd edn).

Dunn, J. (1996) *The History of Political Thought* (Cambridge).

Dunn, J. ed. (1992) *Democracy. The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* (Oxford).

Easterling, P.E., and Muir, J.V. edd. (1985) *Greek Retieion and Society* (Cambridge).

Eder, W. (1986) 'The political significance of the codification of law in Archaic societies', in Raaflaub ed. 1986:262—300.

Eder, W. (1991) 'Who rules? Power and participation in Athens and Rome', in Molho, Raaflaub and Emlen edd. 1991:169—198.

Eder, W. (1992) 'Polis und Politai. Die Auflösung des Adelsstaates und die Entwicklung des Polisbürgers', in Wehgarmer ed. 1992:24—38.

Eder, W., and Hölkeskamp, K.-J. edd. (1997) *Volk und Verfassung in vorhellenistischen Griechenland* (Stuttgart).

Edwards, M.W. (1991) *The Iliad: A Conlmentary*, vol. v: *Books 27—20* (Cambridge).

Effenterre, H. van, and Ruzé, F. (1994) *Nomima: Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaisme grec*. Coll. Ec. Fr. de Rome 188 (Rome).

Ehrenberg, V. (1937) 'When did the polis rise?', *Journal of Hellenic Studies* 57:147—159, repr. in Ehrenberg 1965:83—97.

Ehrenberg, V. (1943) 'An early source of polis-constitution', *Classical Quarterly* 37:14—18, repr. in Ehrenberg 1965:98—104.

Ehrenberg, V. (1965) *Polis und Imperium: Beiträge zur Alten Geschichte* (Zurich).

Ehrenberg, V. (1969) *The Greek State* (London, 2nd edn).

Else, G. (1986) *Plato and Aristotle on Poetry* (Chapel Hill and London).

Elshtain, J. (1982) 'Antigone's daughters', *Democracy* 2:46—59.

Emlyn-Jones, C. J. (1980) 'Myth and reason: the Ionian origin of Greek philosophy', in Emlyn-Jones, *The Ionians and Hellenism: A Study of the Cultural Achievement of the Early Greek Inhabitants of Asia Minor* (London), 97—132.

Erler, M. (1987) 'Das Recht (*Dike*) als Segensbringerin für die Polis', *Studi Italiani di Filologia Classica* 3rd ser. 5:5—36.

Euben, J. P. (1986) 'The battle of Salamis and the origins of political theory', *Political Theory* 14: 359—390.

Euben, J. P. (1990) *The Tragedy of Political Theory* (Princeton).

Euben, J. P. ed. (1986) *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley).

Euben, J. P., Wallach, J. R., and Ober, J. edd. (1994) *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy* (Princeton).

Eucken, C. (1983) *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin).

Fadinger, V. (1996) 'Solons Eunomia-Lehre und die Gerechtigkeitsidee der altorientalischen Schöpfungsherrschaft', in Gehrke and Möller edd. 1996:179—218.

Fagles, R. (1990) *Homer, The Iliad, Translated* (New York).

Farrar, C. (1988) *The Origins of Deraocratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge).

Fehling, D. (1985) *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie: eine traditionsgeschichtliche Studie* (Bern)。

Fehling, D. (1989) *Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art* (Leeds).

Ferrari, G. R. F. (1989) 'Plato and poetry', in Kennedy, G. ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I (Cambridge), 92—148.

Fetscher, I., and Münkler, H. edd. (1988) *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, vol. I: Frühe Hochkulturen und europäische Antike (Munich).

Figueira, T. J., and Nagy, G. edd. (1985) *Theognis and Megara: Poetry and the Polis* (Baltimore).

Finley, J. (1942) *Thucydides* (Harvard).

Finley, M. I. (1975a) *The Use and Abuse of History* (London).

Finley, M. I. (1975b) 'Myth, memory and history', in Finley 1975a:11—33.

Finley, M. I. (1975c) 'Sparta', in Finley 1975a:161—177.

Finley, M. I. (1977) *The World of Odysseus* (Harmondsworth, 2nd edn).

Finley, M. I. (1982a) *Economy and Society in Ancient Greece* (New York).

Finley, M. I. (1982b) *Authority and Legitimacy in the Classical City-State* (Copenhagen).

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge).

Finley, M. I. (1985) *Democracy Ancient and Modern* (London, 2nd edn).

Finley, M. I. (1986) *The Use and Abuse of History* (London, 2nd edn).

Fisher, N. (1990) 'The law of hubris in Athens', in Cartledge, Millett and Todd edd. (1990): 123—138.

Fisher, N. (1992) *HYBRIS. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece* (Warminster).

Fisher, N., and van Wees, H. edd. (1998) *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence* (Cardiff and London).

Foley, H. (1996) 'Antigone as moral agent', in Silk, M. S. ed. *Tradedy and Tragic* (Oxford).

Fornara, C. W. (1971) *Herodotus: An Interpretative Essay* (Oxford).

Fornara, C. W. (1983a) *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley).

Fornara, C. W. (1983b) *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Translated Documents of Greece and Rome, vol. I (Cambridge, 2nd edn).

Forrest, W. G. (1957) 'Colonisation and the rise of Delphi', *Historia* 6: 160—175.

Foster, B. R. (1995) 'Social reform in ancient Mesopotamia', in Irani and Silver edd. 1995: 165—178.

Fränkel, H. (1973) *Early Greek Poetrya and Philosophy*, trans. Hadas, M., and Willis, J. (New York).

Frankfort, H., Frankfort, H. A., Wilson, J. A., Jacobsen, T., and Irwin, W. A. (1946), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago).

Freeman, K. (1948) *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge MA).

Fritz, K. von (1940) *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources* (New York).

Fritz, K. von (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Andfuity. A critical analysis of Polybius' Political Ideas* (New York).

Fritz, K. von (1967) *Die griechische Geschichtsschreibung, Band I: Von den Anfängen bis Thukydides*, 2 vols. (Berlin).

Fuks, A. (1984) *Social Conflict in Ancient Greece* (Jerusalem and Leiden).

Funke, R R. (1993) 'Stamm und Polis: Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den "Dunkeln Jahrhunderten"', in Bleicken ed. 1993: 29—48.

Fustel de Conlanges, N. D. (1864) *La Cité antique* (Paris).

Gagarin, M. (1974) 'Hesiod's dispute with Perses', *Transactions of the American Philological Association* 104: 103—111.

Gagarin, M. (1981) *Drakon and Early Athenian Homicide Law* (New Haven).

Gagarin, M. (1986) *Early Greek Law* (Berkeley).

Gagarin, M. ed. (1991) *Symposion 1990: Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (Cologne).

Gagarin, M., and Woodruff, P. edd. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge).

Garlan, Y. (1988) *Slavery in Ancient Greece* (Ithaca NY).

Garland, R. (1992) *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion* (London).

Gärtner, H. (1975) 'Die Sieben Weisen', in *Der kleine Pauly*, vol. v: 177—178 (Munich).

Gawantka, W. (1985) *Die sogenannte Polis* (Stuttgart).

Gehrke, H.-J. (1985) *Stasis: Untersuchugen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr*. Vestigia 35 (Munich).

Gehrke, H.-J. (1993) 'Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur früben Polis', in Bleicken ed. 1993: 49—67.

Gehrke, H.-J., and Möller, A. edd. (1996) *Vergangenheit und Lebenswelt: Soziale Komnunikation, Traditionsbildunq und historisches Bewusstsein* (Tübingen).

Gentili, B., and Prato, C. (1988) *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, vol. I (Leipzig).

Georges, P. (1994) *Barbarian Asia and the Greek Experience* (Baltimore).

Gera, D. (1993) *Xenopban's Cyropaedia. Style, Genre and Litermy Technique* (Oxford).

Gigante, M. (1993) *NOMOS BASILEUS*. Con un'appendice (Naples).

Gill, C. (1995) *Greek Thought*. Greece and Rome New Surveys in the Classics, 25 (Oxford).

Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material. Thought Economy and Society* (London).

Goff, B. (1990) *The Noose of Words* (Cambridge).

Goldhill, S. (1986) *Reading Greek Tragedy* (Cambridge).

Goldhill, S. (1990a) 'The Great Dionysia and civic ideology', in Winkler, J., and Zeitlin, F. edd. *Nothing to Do with Dionysus?* (Princeton).

Goldhill, S. (1990b) 'Character and action, representation and reading: Greek tragedy and its critics', in Pelling. C. ed. *Characterization and Individuality in Greek Literature* (Oxford).

Goldhill, S. (1991) *The Poet's Voice* (Cambridge).

Goldhill, S. (1995) 'Representing democracy: women and the Great Dionysia', in Osborne, R., and Hornblower, S. edd. *Ritual, Finance, Politics: Essays Presented to David Lewis* (Oxford).

Goldhill, S. (1995b) *Foucault's Virginity* (Cambridge).

Goldhill, S. (1997) 'The audience of Greek tragedy', in Easterling, P. ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge).

Gomme, A. W. (1937) 'The speeches in Thucydides', in Gomme, *Essays in Greek History and Literature* (Oxford), 156—189.

Gomme, A. W., Andrewes, A., and Dover, K. J. (1945—1981) *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols. (Oxford).

Goodin, R. E., and Pettit, P. edd. (1993) *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford).

Görgemanns, H., and Schmidt, E. A. edd. (1976) *Studien zum antiken Epos*. Beirräge zur klassischen Philologie 72 (Meisenheim am Glan).

Gosling, J. C. B., and Taylor, C. C. W. (1982) *The Greeks on Pleasure* (Oxford).

Gould, J. (1989) *Herodotus* (London).

Gould, J. (1991) *Give and Take in Herodotus*. The Fifteenth J. L. Myres Memorial Lecture (Oxford).

Gould, T. (1990) *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy* (Princeton).

Gouldner, A. W. (1965) *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory* (London).

Gray, V. J. (1986) 'Xenophon's Hiero and the meeting between the wise man and tyrant in Greek literature', *Classical Quarterly* 36:115—123.

Gray, V. J. (1989) *The Character of Xenophon's Hellenica* (London).

Gray, V. J. (1993) 'The image of Sparta: writer and audience in Isocrates' *Panathenaicus*', in Powell, A., and Hodkinson, S. edd. *The Shadow of Sparta* (London), 223—271.

Gray, V. J. (1994) 'Isocrates' manipulation of myth and the image of Athens, *Panathenaicus* 54*ff*. *Panathenaicus* 168*ff*., *in Gray ed. Nile, Ilissos and Tiber. Essays in honour of W. K. Lacey* (Auckland), 83—104.

Greengus, S. (1995) 'Legal and social institutions of ancient Mesopotamia', in Sasson ed. 1995: 469—484.

Greenhalgh, P. A. L. (1972) 'Aristocracy and its advocates in Archaic Greece', *Greece and Rome* 19:190—207.

Grene, D. (1950) *Man in his Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago) [= *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato* (Chicago, 1965)].

Griffin, M. T. (1996). 'When is thought political?' (critical notice of Laks, A., and Schofield, M. edd. *Justice and Generosity* [Cambridge 1995]), *Apeiron* 29:269—282.

Griffith, M. (1995) 'Brilliant Dynasts: power and politics in the *Oresteia*', *Classical Antiquity* 14: 62—129.

Grote, G. (1888) *A History of Greece*, vol. VII (London).

Gschnitzer, F. (1976) 'Politische Leidenschaft im homerischen Epos', in Görgemanns and Schmidt edd. 1976:1—21.

Gschnitzer, F. (1988) 'Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums', *Oriens Antiquus* 27:287—302.

Gschnitzer, F. (1991) 'Zur homerischen Staats-und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichdiche Stellung', in Latacz ed. 1991:182—204.

Guthrie, W. K. C. (1957) *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man* (London).

Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1969) *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge) [Part I of vol. III = *The Sophists* (Cambridge 1971)].

Haider, P. W (1988) *Griechenland-Nordafrika: Ihre Beziehungen zwischen* 1500 *und* 600 *v. Chr.* (Darmstadt).

Haider, P. W. (1996) 'Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr.', in Ulfed. 1996: 59—115.

Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford).

Hall, J. ed. (1986) *States in History* (Oxford).

Halliwell, S. (1986) *Aristotle's Poetics* (London).

Halliwell, S. (1991) 'The uses of laughter in Greek culture', *Classical Quarterly* 41 279—296.

Halpern, B., and Hobson, D. W. edd. (1993) *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World* (Sheffield).

Hammer, D. (1998) 'The politics of the *Iliad*', *Classical Journal* 94: 1—30.

Hammer, D. (forthcoming) *The Epics as Political Thought: Politics in Performance* (Norman, Oklahoma).

Hansen, M. H. (1983) *Initiative und Entscheidung. Überlegungen über die Gewaltenteilung im Athen des 4. Jhs* (Konstanz).

Hansen, M. H. (1987) *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes* (Oxford).

Hansen, M. H. (1989) *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Politica Thought* (Copenhagen).

Hansen, M. H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology* (Oxford).

Hansen, M. H. (1993a) 'The *polis* as a citizen-state', in Hansen ed. 1993: 7—29.

Hansen, M. H. (1998) *Polls and City-State: An Ancient Concept and Its Modern Equivalent* (Copenhagen).

Hansen, M. H. ed. (1993b) *The Ancient Greek City-State* (Copenhagen).

Hanson, V. D. (1995) *The Other Greeks. The Family Farm and the Aqrarian Roots of Western Civilization* (New York).

Harrison, A. R. W. (1968) *The Law of Athens*, vol. I: The Family and Property (Oxford).

Hartog, F. (1991) *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre* (Paris, 2nd edn) [= *The Mirror of Herodotus: The Representation of the other in the Writing of History*, trans. Lloyd, J. (Berkeley 1988)].

Harvey, F. D. (1965) 'Two kinds of equality', *Classica et Medievalia* 26: 101—146.

Harvey, F. D. (1985) 'Dona ferentes: some aspects of bribery in Greek politics', in Cartledge, P. A., and Harvey, F. D. edd., *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 76—117.

Harvey, F. D. (1990) 'The sykophant and sykophaney: vexatious redefinition?', in Cartledge, Millett and Todd edd. 1990: 103—121.

Havelock, E. A. (1957) *The Liberal Temper in Greek Politics* (London).

Havelock, E. A. (1972) 'War as a way of life in Classical culture', in Gareau, E. ed. *Classical Values and the Modern World* (Toronto), 19—78.

Havelock, E. A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato* (Cambridge MA).

Headlam, J. W. (1933) *Election by Lot at Athens* (Cambridge, 2nd edn).

Heath, M. (1985) 'Hesiod's didactic poetry', *Classical Quarterly* 35:245—263.

Heath, M. (1987) *Aristophanes' Political Comedy* (Göttingen).

Hegel, G. W. F. (1948) 'On classical studies', in Knox, T., and Kroner, R. edd. *Early Theological Writings* (Chicago).

Heinimann, F. (1945) *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basle).

Heinimann, F. (1961) 'Eine vorplatonische Theorie der *technē*', *Museum Helveticum* 18:105—130.

Henrichs, A. (1984) 'The sophists and Hellenistic religion: Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies', *Harvard Studies in Classical Philology* 88:139—158.

Helck, W. (1979) *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäs bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* (Darmstadt).

Held, D. ed. (1991) *Political Theory Today* (Oxford).

Heller, A. (1991) 'The concept of the political revisited', in Held ed. 1991:330—343.

Henderson, J. (1980) '*Lysistrate*: the play and its themes', *Yale Classical Studies 26*:153—218.

Herington, J. (1985) *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition* (Berkeley).

Herman, G. (1987) *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge).

Herman, G. (1993) 'Tribal and civic codes of behaviour in Lysias I', *Classical Quarterly* 43:406—419.

Herodotus, *The History*, trans. Grene, D. (Chicago 1987).

Herter, H. ed. (1968) *Thukydides*. Wege der Forschung 98 (Darmstadt).

Higgins, W. E. (1977) *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis* (New York).

Hirsch, S. (1985) *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire* (Hanover and London).

Hirschkop, K., and Shepherd, D. edd. (1989) *Bakhtin and Cultural Theory* (Manchester).

Hodkinson, S. (1983) 'Social order and the conflict of values in Classical Sparta', *Chiron* 13: 239—281.

Hodkinson, S. (1997) 'The development of Spartan society and institutions in the Archaic period', in Mitchell and Rhodes edd. 1997:83—102.

Hölkeskamp, K.-J. (1992a) 'Written law in archaic Greece', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38:87—117.

Hölkeskamp, K.-J. (1992b[pub. 1995]) 'Arbitrators, lawgivers and the "codification of law" in Archaic Greece', *Metis* 7:49—81.

Hölkeskamp, K.-J. (1997) 'Agorai bei Homer', in Eder and Hölkeskamp edd. 1997:1—19.

Hölkeskamp, K.-J. (1999) *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Gnechenland*. Historia Einzelschrift 131 (Stuttgart).

Hornblower, S. (1987) *Thucydides* (London).

Hornblower, S. (1991) *A Commentary on Thucydides*, vol. I: Book 1—3 (Oxford).

Homblower, S. (1992) 'The religious dimension to the Peloponnesian War, or, what Thucydides does not tell us', *Harvard Studies in Classical Philology* 94: 169—197.

Horublower, S. (1996) *A Commentary on Thucydides*, vol. II: Books 4—5.24 (Oxford).

How, W. W., and Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus*, 2 vols. (Oxford).

Humphreys, S. C. (1985) 'Law as discourse', *History and Anthtopology* 1: 241—264.

Humphreys. S. C. (1991) 'A historical approach to Drakon's law on homicide', in Gagarin ed. 1991: 17—45.

Humphreys, S. C. (1993a) *The Family, Women and Death* (Ann Arbor MI, 2nd edn).

Humphreys, S. C. (1993b) 'Oikos and polis', in Humphreys 1993a: ch. 1.

Humphreys, S. C. (1993c) 'Public and private interests in classical Athens', in Humphreys 1993a: ch. 2.

Humphreys, S. C. (1993d) 'Diffusion, comparison, criticism', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 1—11.

Hunter, V. J. (1994) *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits, 420—320 BC* (Princeton).

Hussey, E. (1972) *The Presocratics* (London).

Hussey, E. (1985) 'Thucydidean history and Democritean theory', in Cartledge, P., and Harvey. F. edd. *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 118—138.

Hussey, E, (1995) 'Ionian inquiries: on understanding the Presocratic beginnings of science', in Powell, A. ed. *The Greek World* (London), 530—549.

Huxley, G. L. (1979) *On Aristotle and Greek Society* (Belfast).

Immerwahr, H. R. (1966) *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland).

Irani, K. D., and Silver, M. edd. (1995) *Social Justice in the Ancient World* (Westport CT)

Irigaray, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gill, G. (London).

Irigaray, L. (1989) *Le Temps de la différence* (Paris).

Irwin, W. A. (1946) 'The Hebrews', in Frankfort *et al*. 1946: 223—360.

Jacobsen, T. (1946) 'Mesopotamia', in Frankfort *et al*. 1946: 125—219.

Jacoby, F. (1913) 'Herodotos', in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplement 2 (Stuttgart) cols. 205—520 [= id., *Griechische Historiker* (Stuttgart 1956) 7—164].

Jaeger, W. (1960) *Scipta Minora*, vol. I (Rome).

Jaeger, W. (1966) *Five Essays* (Montreal).

Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction* (Cambridge).

Jenkyns, R. (1980) *The Victorians and Ancient Greece* (London).

Jones, A. H. M. (1957) *Athenian Democracy* (Oxford).

Just, R. (1989) *Women in Athenian Law and Life* (London).

Kahn, C. H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge).

Kahn, C. H. (1981) 'The origins of social contract theory', in Kerferd ed. 1981: 92—108.

Kallet-Marx, L. (1994) 'Institutions, ideology and political consciousness in ancient Greece: some recent books on Athenian democracy', *Journal of the History of Ideas* 55.2: 307—335.

Kennedy, G. (1963) *The Art of Persuasion in Greece* (London).

Kennell, N. M. (1995) *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta* (Chapel Hill NC).

Kerferd, G. B. (1981a) *The Sophistic Movement* (Cambridge).

Kerferd, G. B. ed. (1981b) *The Sophists and their Legacy*. Hermes Einzelschriften 44 (Wiesbaden).

Kiechle, F. (1958) 'Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten', *Historia* 7: 129—156.

Kinzl, K. H. ed. (1979) *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen*. Wege der Forschung 510 (Darmstadt).

Kinzl, K. H. ed. (1995) *Demokratia: Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Wege der Forschung 657 (Darmstadt).

Kirk, G. S. (1975) 'The Homeric poems as history', *Cambridge Ancient History* II. 2: 820—850 (Cambridge, 2nd edn).

Kirk, G. S. (1985) *The Iliad: A Commentary*, vol. I: *Books* 1—4 (Cambridge).

Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 2nd edn).

Kitto, H. D. F. (1960) *POIESIS: Structure and Thought* (Berkeley).

Knox, B. (1952) '*The Hippolytus of* Euripides', *Yale Classical Studies* 13: 3—21.

Knox, B. (1957) *Oedipus at Thebes* (London).

Knox, B. (1964) *The Heroic Temper* (Berkeley).

Koerner, R. (1993) *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (Cologne).

Konstan, D. (1995) *Greek Comedy and Ideology* (Oxford).

Konstan, D. (1997) *Friendship in the Classical World* (Cambridge).

Kopcke, G., and Tokumaru, I. edd. (1992) *Greece between East and West: 10th to 8th Centuries BC* (Mainz).

Kraut, R. (1984) *Socrates and the State* (Princeton).

Kurke, L. (1991) *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy* (Ithaca NY).

Lane, W., and Lane, A. (1986) 'The Politics of *Antigone*', in Euben ed. 1986: 162—182.

Lang, M. (1967) 'Kylonian conspiracy', *Classical Philology* 62: 243—249.

Lanza, D. (1977) *Il Tiranno e il suo Pubblico* (Turin).

Latacz, J.. (1996) *Homer: His Art and His World* (Ann Arbor MI).

Latacz, J. ed. (1991) *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick* (Stuttgart).

Lattimore, R. (1951) *The Iliad of Homer, Translated with an Introduction* (Chicago).

Lattimore, R. (1960) *Greek Lyrics*, trans. (Chicago).

Lattimore, R. (1965) *The Odyssey of Homer, Translated with an Introduction* (NewYork).

LefkowitZ, M. R. (1981) *The Lives of the Greek Poets* (Baltimore).

Lefkowitz, M. R. (1996) *Not Out of Africa : How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History* (New York).

Lefkowitz, M. R., and Rogers, G. M. edd. (1996) *Black Athena Revisited* (Chapel Hill NC).

Legon, R. P. (1981) *Megara : The Political History of a Greek City-State to 336 BC* (Ithaca NY).

Legrand, Ph.-E. (1954) *Hérodote : Index Analytique* (Paris).

Lesher, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon, Fragments : A Text and Translation with a Commentary* (Toronto).

Lévêque, P., and Vidal-Naquet, P. (1964) *Clisthène l'Athénien* (Paris) [augmented English trans. Atlantic Highlands NJ, 1996].

Levine, M. M., and Peradotto, J. edd. (1989) *The Challenge of 'Black Athena'. Arethusa*, Special Issue.

Lewis, D. M. (1988) 'The Tyranny of the Pisistratidae' *Cambridge Ancient History* IV: 287—302 (Cambridge, 2nd edn).

Lewis, D. M. (1990) 'The political background of Democritus', in Craik, E. M. ed. '*Owls to Atheus*' : *Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover* (Oxford), 151—154.

Lewis, D. M. *et al*. edd. (1992) *The Cambridge Andent History*, vol. v: *The Fifth Century BC* (Cambridge).

Lintott, A. W. (1982) *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 700—330 BC* (London and Sydney).

Lloyd, A. B. (1975) *Herodotus Book II*, vol. I: *Introduction* (Leiden). Repr. 1994.

Lloyd, G. E. R. (1979) *Magic, Reason and Experience* (Cambridge).

Lloyd, G. E. R. (1987) *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (Berkeley).

Lloyd, G. E. R. (1990) *Demystifying Mentalities* (Cambridge).

Lloyd, G. E. R. (1991a) *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge).

Lloyd, G. E. R. (1991b) 'The debt of Greek philosophy and science to the Near East', in Lloyd 1991a: 278—298.

Loizou, A., and Lesser, H. edd. (1990) '*Polis*' *and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy* (Aldershot).

Long, A. A. (1970) 'Morals and values in Homer', *Journal of Hellenic Studies* 90: 121—139.

Loraux, N. (1981) *L'Invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"* (Paris) [= *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, tr. A. Sheridan (Cambridge MA, 1986)].

Loraux, N. (1984/1993a) *Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes* (Princeton).

Loraux, N. (1987) 'Le lien de la division', *Le Cahier du Collège International de Philosophie* 4: 101—124.

Loraux, N. (1991) 'Reflections of the Greek city on unity and division', in Molho, Raaflaub and Emlen edd. 1991: 33—51.

Loraux, N. (1993b) 'Les femmes d'Athènes et le théâtre', in *Aristophane* Entretiens sur l'Antiquité Classique 38, Fondation Hardt (Geneva).

Loraux, N. (1996) 'Clistene e i nuovi caratteri della Iotta politica', in Settis ed. 1996: 1083—1110.

Lorton, D. (1995) 'Legal and social institutions of Pharaonic Egypt', in Sasson ed. 1995: 345—362.

Luccioni, J. (1947) *Hiéron* (Paris).

Luccioni, J. (1948) *Les idées politiques et sociales de Xénophon* (Paris).

Luce, T. J. ed. (1982) *Ancient Writers: Greece and Rome*, vol. I (New York).

Luria, S. (1970) *Democritea* (Leningrad).

Luschnat, O. (1970) 'Thukydides der Historiker', in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 12, (Stuttgart) cols. 1085—1354.

MacDowell, D. M. (1982) *Gorgias: Encomium of Helen* (Bristol).

MacDowell, D. M. (1990) *Demosthenes: Against Meidias* (*Oration* 21) (Oxford).

MacIntyre, A. (1973—4) 'Ancient politics and modern issues', *Arion* n. s. 1: 425—430.

Macleod, C. (1982) 'Politics and the *Oresteia*', *Journal of Hellenic Studies* 102: 124—144.

Macleod, C. (1983a) *Collected Essays* (Oxford).

Macleod, C. (1983b) 'Form and meaning in the Melian Dialogue', in Macleod 1983a: 51—67.

Macleod, C. (1983c) 'Rhetoric and history (Thucydides 6.16—18)', in Macleod 1983a: 68—87.

Macleod, C. (1983d) 'Reason and necessity: Thucydides 3.9—14, 37—48', in Macleod 1983a: 88—102.

Macleod, C. (1983e) 'Thucydides on faction (3.82—3)', in Macleod 1983a: 123—139.

Macleod, C. (1983f) 'Thucydides and tragedy', in Macleod 1983a: 140—158.

Malkin, I. (1987) *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden).

Malkin, I. (1989) 'Delphoi and the founding of social order in Archaic Greece', *Metis* 4: 129—153.

Manfredini, M., and Piccirilli, L. (1977) *Plutarco, La vita di Solone* (Florence).

Manville, P. B. (1990) *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton).

Marg, W. ed. (1965) *Herodot: Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Wege der Forschung 26 (Darmstadt, 2nd edn).

Martin, R. P. (1984) 'Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes', *Transactions of the American Philoaical Association* 114: 29—48.

Martin, R. P. (1989) *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad* (Cornell).

Masaracchia, A. (1995) *Isocrate: retorica e politica* (Roma).

Mathieu, G. (1925) *Les Idées politiques et sociales d'Isocrate* (Paris).

Matthäus, H. (1993) 'Zur Rezeption orientalischer Kunst-, Kultur-und Lebensformen in Griechenland', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 165—186.

Mau, J., and Schmidt, E. G. edd. (1964) *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechis-*

chen Denken(Berlin, repr. 1971).

McGlew, J. F. (1993) *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*(Ithaca NY).

Meier, C. (1970) *Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*(Frankfurt a. M.).

Meier, C. (1989) 'Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen', in Meier, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*(Berlin), 70—100.

Meier, C. (1980/1990) *The Greek Discovery of Politics*, trans. McLintock, D. (Cambridge MA).

Meier, C. (1993) *The Political Art of Greek Tragedy*, trans. Webber, A. (Cambridge).

Meieos. R. (1972) *The Athenian Empire*(Oxford).

Meiggs, R., and Lewis, D. (1988) *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*(Oxford, rev. edn).

Merck, M. (1978) 'The city's achievement: the patriotic Amazonomachy and ancient Athens', in Lipshitz, S. ed. *Tearing the Veil*(London).

Millett, P. (1984) 'Hesiod and his world', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30: 84—115.

Mills, P. (1987) *Women, Nature and Psyche*(New Haven).

Mitchell, L., and Rhodes, P. J. edd. (1997) *The Development of the Polis in Archaic Greece*(London).

Moles, J. (1996) 'Herodotus warns the Athenians', *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9: 259—284.

Molho, A., Raaflaub, K. A., and Emlen, J. edd. (1991) *Athens and Rome, Florence and Venice: City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*(Stuttgart).

Molyneux, J. H. ed. (1993) *Literary Responses to Civil Discord*(Nottingham).

Momigliano, A. (1966a) *Studies in Historiography*(London).

Momigliano, A. (1966b) 'Some observations on causes of war in ancient historiography', in Momigliano 1966a: 112—126.

Momigliano, A. (1966c) 'The place of Herodotus in the history of historiography', in Momigliano 1966a: 127—142.

Momigliano, A. (1990) *The Classical Foundations of Modern Historiography*(Berkeley).

Montgomery, H. (1983) *The Way to Chaeronea: Foreign Policy, Decision-making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*(Bergen).

Moore, J. M. (1975) *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*(London).

Morgan, C. (1991) 'Ethnicity and early Greek states: historical and material perspectives', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 37: 131—163.

Morris, I. (1986) 'The use and abuse of Homer', *Classical Antiquity* 5: 81—138.

Morris, I. (1987) *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*(Cambridge).

Morris, I. (1996) 'The strong principle of equality and the Archaic origins of Greek democracy', in Ober and Hedrick edd. 1996: 19—48.

Morris, I. (1997) 'Homer and the Iron Age', in Morris and Powell edd. 1987: 535—559.

Morris, I. (1998) 'Archaeology and Archaic Greek history', in Fisher and van Wees edd. 1998: 1—

91.

Morris, I. (forthcoming) *Archaeology as Cultural History*.

Morris, I., and Raaflaub, K. edd. (1997) *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Archaeological Institute of America, Colloquia and Conference Papers 2(Dubuque, Iowa).

Morris, I., and Powell, B. edd. (1997) *A New Companion to Homer*(Leiden).

Morris, S. P. (1992) *Daidalos and the Origins of Greek Art*(Princeton).

Morschauser, S. N. (1995) 'The ideological basis for social justice/responsibility in ancient Egypt', in Irani and Silver edd. 1995:101—114.

Mossé, C. (1983) 'Sparte archaïque', *Parala del Passato* 28:7—20.

Mossé, C. (1994) *Démosthète ou les ambiguïtés de la politique*(Paris).

Moulton, C. (1974) 'Antiphon the Sophist and Democritus', *Museum Helveticum* 31:129—139.

Muir, J. V. (1985) 'Religion and the new education: the challenge of the Sophists', in Easterling and Muir edd. 1985:191—218, 228—230.

Müller, R. (1984) 'Die Stellung Demokrits in der antiken Sozialphilosophie', in Benakis, L. ed. *Proceedings of the First International Conference on Democritus*, Xanthi, vol. I, 423—433.

Müller, R. ed. (1987) *Polis und Res Publica. Studien zum antiken Gesellschafts-und Geschicktsdenken*(Weimar).

Mulroy, D. (1992) *Early Greek Lytic Poetry, Translated with an Introduction and Commentary* (Ann Arbor MI).

Murray, O. (1990a) 'Cities of reason', in Murray and Price edd. 1990:1—25.

Murray, O. (1990b) 'The affair of the mysteries: democracy and the drinking group', in Murray 1990c:149—161.

Murray, O. (1991a) 'History and reason in the ancient city', *Papers of the British School at Rome* 59:1—13.

Murray, O. (1991b) 'War and the symposium', in Slater ed. 1991:83—103.

Murray, O. (1993) *Early Greece*(London and Cambridge MA, 2nd edn).

Murray, O. ed. (1990c) *Sympotica: A Symposium on the Symposion*(Oxford).

Murray, O., and Price, S. edd. (1990) *The Greek City. From Homer to Alexander*(Oxford).

Musti, D. (1985) 'Pubblico e privato nella democrazia periclea', *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 20.2[=49]:7—17.

Musti, D. ed. (1991) *La transizione dal Miceneo all' Alto Arcaismo: Dal palazzo alla città*(*Rome*).

Nagy G. (1976) '*Iambos: typologies of invective and praise*', *Arethusa* 9:191—205.

Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*(Baltimore).

Nagy, G. (1982) 'Hesiod', in Luce ed. 1982:43—73; rewritten as part of Nagy 1990a: ch. 3.

Nagy, G. (1985) 'Theognis and Megara: a poet's vision of his city', in Figueira and Nagy edd. 1985:22—81.

Nagy, G. (1990a) *Greek Mythology and Poetics*(Ithaca NY).

Nagy, G. (1990b) *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*(Baltimore).

Nagy, G. (1996) 'Aristocrazia: caratteri e stili di vita', in Settis ed. 1996: 577—598.

Narcy, M. (1989) 'Antiphon d'Athènes', in Goulet, R. ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. I (Paris), 225—244.

Nehamas, A. (1982) 'Plato on imitation and poetry', in Moravscik, J., and Temko, P. edd. *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (Totowa NJ).

Nenci, G. (1979) *La Grecia nell' età di Pericle* (Milan).

Nestle, W. (1942) *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Stuttgart, 2nd edn).

Neugebauer, O. (1957) *The Exact Sciences in Antiquity* (Providence RI, 2nd edn).

Nickel, R. (1979) *Xenophon* (Darmstadt).

Nicotai. W. (1993) 'Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 317—341.

Nicolet. C. ed. (1975) *Demokratia et Aristokratia. A Propos de Caius Gracchus: mots, grecs et réalités romaines* (Paris).

Nietzschc, F. (1872) *Die Geburt der Tragödie* (Leipzig).

Nill, M. (1985) *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* (Leiden).

Nippel, W. (1980) *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit* (Stuttgart).

Nippel, W. (1988) 'Bürgerideal und Oligarchie. "Klassischer Republikanismus" aus althistorischer Sicht', in Koenigsberger ed. 1988: 1—18.

Nippel, W. (1993) 'Macht, Machtkontrolle und Machtentgrenzung. Zu einigen Konzeptionen und ihrer Rezeption in der frühen Neuzeit', in Gebhardt, J., and Münkler, H. edd. *Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demckratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken* (Baden-Baden), 58—78.

Nippel, W. (1994) 'Ancient and modern republicanism', in Fontana, B. ed. *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge), 6—26.

Nippel, W. (1995) *Public Order in Ancient Rome* (Cambridge).

Nixon, L., and Price, S. (1990) 'The size and resources of Greek cities', in Murray and Price edd. (1990): 137—170.

North. H. (1966) *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca).

Nouhaud, Michel (1982) *L' Utilisation de l' histoire par les orateurs attiques* (Paris).

Nussbaum, M. C. (1986) *The Fragility of Goodness* (Cambridge).

O'Brien, M. (1985) 'Xenophanes, Aeschylus, and the doctrine of primeval brutishness', *Classical Quarterly* 35: 264—277.

O'Connor, D., and Silverman, D. P. edd. (1995) *Ancient Egyptian Kingship* (Leiden).

Oakley, J. H., and Sinos, R. (1993) *The Wedding in Ancient Athens* (Madison).

Ober, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (Princeton).

Ober, J. (1993) 'The Athenian revolution of 508/7 B.C.E.: violence, authority, and the origins of

democracy',in Dougherty and Kurke edd.1993:215—232.
Ober,J.(1996) *The Athenian Revolution:Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton).
Ober,J.(1998) *Political Dissent in Democratic Athens:Intellectual Critics of Popular Rule*(Princeton).
Ober,J.,and Hedrick,C. edd.(1996) *Demokratia. A Conversation on Democracies,Ancient and Modern*(Princeton).
Okin,S.M.(1991)'Gender,the public and the private',in Held ed.1991:67—90。
Oliva,P.(1971) *Sparta and her Social Problems*(Prague).
Oilier,Fr.(1934) *La République des Lacédémoniens*(Lyons).
Oost,S.(1973)'The Megara of Theagenes and Theognis',*Classical Philology* 68:188—196.
Osborne,R.(1990)'Vexatious litigation in classical Athens:sykophancy and the sykophant',in Cardedge,Millett and Todd edd.1990:83—102.
Ostwald,M.(1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*(Oxford).
Ostwald,M.(1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law:Law,Society,and Politics in Fifth-Century Athens*(Berkeley).
Ostwald,M.(1988)'The reform of the Athenian state by Cleisthenes',*Cambridge Ancient History* IV:303—346(Cambridge,2nd edn).
Page,D.L(1962) *Poetae Melici Graeci*(Oxford).
Paolucci,A.,and Paolucci,H.edd.(1962) *Hegel on Tragedy*(New York).
Parker,R.(1996) *Athenian Religion:A History*(Oxford).
Parry,A.M.(1989a) *The Language of Achilles and Other Papers*(Oxford).
Parry,A.M.(1989b)'The language of Thucydides' description of the plague',in Parry1989a:156—176.
Parry,A.M.(1989c)'Thucydides' historical perspective',in Parry 1989a:286—300.
Patterson,O.(1982) *Slavery and Social Death*(Cambridge MA).
Patterson,O.(1991) *Freedom in the Making of Westent Culture*(Cambridge MA).
Patzek,B.(1992) *Homer und Mykone*(Munich).
Pembroke,S.(1967)'Women in charge:the function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy',*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30:1—35.
Penglase,C.(1994) *Greek Myths and Mesopotamia:Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*(London).
Pichot,A.(1991) *La naissance de la science*(Paris).
Pickard-Cambridge,A.(1968) *The Drarnatic Festivals of Athens*,revised Gould,J.,and Lewis,D.(Oxford).Repr.with corr.and add.1988.
Pilz,W.(1934) *Der Rhetor im Attischen Staat*(Leipzig).
Pleket,H.W.(1969)'The Archaic tyrannis',*Talanta* 1:19—61.
Pleket,H.W.(1972)'Isonomia and Cleisthenes:a note',*Talanta* 4:63—81.
Podlecki,A.J.(1966) *The Political Background of Aeschylean Tragedy*(Michigan).

Podlecki, A. J. (1984) *The Early Greek Poets and Their Times*(Vancouver).

Polignac, F. de(1995) *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, trans. Lloyd, J. (Chicago).

Pomeroy, S. B. (1994) *Xenophon Oecconomicus. A social and historical commentary*(Oxfold).

Pritchard, A. (1992) 'Antigone's mirrors: reflections on moral madness', *Hypatia* 7:377—393.

Pritchett, W. K. (1993) *The Liar School of Herodotus*(Amsterdam).

Procopé, J. (1989 and 1990) 'Democritus on politics and the care of the soul', *Classical Quarterly* 39:307—331 and 40:21—45.

Pye, L. (1993) 'Political culture', in Krieger, J. ed. *The Oxford Companion to Politics of the World* (Oxford).

Qviller, B. (1981) 'The dynamics of the Homeric society', *Symbolae Osloenses* 56:109—155.

Raaflaub, K. A. (1983) 'Democracy, oligarchy, and the concept of the "free citizen" in late fifth-century Athens', *Political Theory* 11.4:517—544.

Raaflaub, K. A. (1984) 'Freiheit in Athen und Rom: Ein Beispiel divergierender politischer Begriffsentwicklung in der Antike', *Historische Zeitschrift* 238:529—567.

Raaflaub, K. A. (1985) *Die Entdeckung der Freiheit*. Vestigia 37(Munich).

Raaflaub, K. A. (1988) 'Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen', in Fetscher and Münkler edd. 1988:189—271.

Raaflaub, K. A. (1989) 'Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen', *Historische Zeitschrift* 248:1—32.

Raaflaub. K. A. (1990—1991) 'I Greci scoprono la liberta', *OPVS* 9—10:7—28.

Raaflaub, K. A. (1991) 'Homer und die Geschichte des 8. Jh. s. v. Chr.', in Latacz ed. 1991:205—256.

Raaflaub, K. A. (1992) *Politisches Denken und Krise der Polls. Athen im Verfassungskonflikt des späten* 5. *Jahrhunderts v. Chr.* (Munich).

Raaflaub, K. A. (1993) 'Homer to Solon: the rise of the polis(the written evidence)', in Hansen ed. 1993b:41—105.

Raaflaub, K. A. (1995) 'Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie', in Kinzl ed. 1995:1—54.

Raaflaub, K. A. (1996a) 'Equalities and inequalities in Athenian democracy', in Ober and Hedrick edd. 1996:139—174.

Raaflaub, K. A. (1996b) 'Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica', in Settis ed. 1996: 1035—1081.

Raaflaub, K. A. (1997a) 'Citizens, soldiers, and the evolution of the early Greek polis', in Mitchell and Rhodes edd. 1997:49—59.

Raaflaub, K. A. (1997b) 'Homeric society', in Morris and Powell edd. 1997:624—648.

Raaflaub, K. A. (1997c) 'Politics and interstate relations in the world of early Greek poleis: Homer and beyond', *Antichthon* 31:1—27.

Raaflaub, K. A. (1998) 'A historian's headache: how to read "Homeric society"?', in Fisher and

van Wees edd. 1998:169—193.

Raaflaub, K. A. ed. (1986) *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders* (Berkeley).

Raaflaub, K. A., and Müller-Luckner, E. edd. (1993) *Die Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Munich).

Rahe, P. A. (1992) *Republics Ancient and Modern* (Chapel Hill NC).

Rankin, H. D. (1977) *Archilochus of Paros* (Park Ridge NJ).

Rawls, J. (1992) *Political Liberalism* (New York).

Rawson, E. (1969) *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford).

Rawson, E. (1970) 'Family and fatherland in Euripides' *Phoenissae*', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 11:109—127.

Rechenauer, G. (1991) *Thukydides und die hippokratische Medizin* (Hildesheim).

Reckford, K. (1987) *Aristophanes' Old-and-New Comedy* (Chapel Hill).

Redfield, J. M. (1975) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago).

Redfield, J. M. (1985) 'Herodotus the tourist', *Classical Philology* 80:97—118.

Reverdin, O. ed. (1962) *Grecs et Barbares*. Entretiens sur l'antiquité classique 8 (Vandoeuvres-Geneva).

Reverdin, O., and Grange, B. edd. (1990) *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l'antiquité classique 35 (Vandoeuvres-Geneva).

Rhodes, P. J. (1981) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford).

Rhodes, P. J. (1995) 'The "acephalous" polis?', *Historia* 44:153—167.

Richardson, N. J. (1975) 'Homeric professors in the age of the Sophists', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 2:65—81.

Richter, M. ed. (1980) *Political Theory and Political Education* (Guildford).

Robinson, E. W. (1997) *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*. Historia Einzelschrift 107 (Stuttgart).

Robinson, T. M. (1984) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi* (Salem NH).

Rollinger, R. (1996) 'Altorientalische Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen', in Ulf ed. 1996:156—210.

Romilly, J. de (1951) *Thucydide et l'Impérialisme Athénien* (Paris, 2nd edn) [= *Thucydides and Athenian Imperialism*, trans. Thody, P. (London 1963)].

Romilly, J. de (1956) *Histoire et Raison chez Thucydide* (Paris).

Romilly, J. de (1958) 'Eunoia in Isocrates, or the political importance of winning goodwill', *Journal of Hellenic Studies* 78:92—101.

Romilly, J. de (1976) 'Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médicine', *Wiener Studien* Neue Folge 10:93—105.

Romilly, J. de (1988) *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès (Paris)* [= *The Great Sophists in Periclean Athens*, trans. Lloyd, J. (Oxford 1992)].

Romm, J. S. (1992) *The Edges of the Earth in Ancient Thought* (Princeton).

Rorty, A. ed. (1992) *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton).

Rose, P. W. (1988) 'Thersites and the plural voices of Homer', *Arethusa* 21:5—25.

Rose, P. W. (1992) *Sons of the Gods, Children, of Earth* (Ithaca).

Rösler, W. (1980) *Dichter und Gruppe: Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur histonischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios* (Munich).

Rubinstein, L. (1998) 'The Athenian political perception of the *idiōtēs*', in Cartledge, Millett and von Reden edd. 1998:125—143.

Runciman, W. G. (1982) 'The origins of states: the case of Archaic Greece', *Comparative Studies in Society and History* 24:351—377.

Runciman, W. G. (1990) 'Doomed to extinction: the *polis* as an evolutionary dead-end', in Murray and Price edd. 1990:347—367.

Ruschenbusch. E. (1960) 'PHONOS: Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates', *Historia* 9:129—154.

Ruschenbusch, E. (1966) *Solonos Nomoi: Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text-und Überlieferungsgeschichte*. Historia Einzelschrift 9 (Wiesbaden).

Ruschenbusch. E, (1983) 'Die Polis und das Recht', in Dimakis ed. 1983:305—326.

Ruzé. F. (1991) 'Le conseil et l'assemblée dams la Grande Rhètra de Sparte', *Revue des Etudes Grecques* 104:15—30.

Ruzé, F. (1997) *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate* (Paris).

Ryffel, H. (1949) *METABOLE POLITEION: Der Wandel der Staatsverfassangen* (Berne).

Saggs, H. W. F. (1989) *Civilizations before Greece and Rome* (New Haven CT).

Ste. Croix, G. E. M. de (1972) *The Origins of the Peloponnesian War* (London).

Ste. Croix, G. E. M. de (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London and Ithaca NY).

Sakellariou, M. B. (1989) *The Polis-State: Definition and Origin* (Athens and Paris).

Salem, J. (1996) *Démocrite: grains de poussière dans un rayon de soleil* (Paris).

Sartori, F. (1957) *Le eterie nella vita politica Ateniese del VI e V secolo a. C.* (Rome).

Sasson, J. M. ed. (1995) *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. I (New York).

Saunders, T. J.. (1991) *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* (Oxford).

Saxonhouse, A. (1992) *Fear of Diversity* (Chicago).

Schäfer, C. (1996) *Xenophanes von Kolophon: Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (Stuttgart).

Scharr, E. (1919) *Xenophans Staats-und Gesellschafisideal und seine Zeit* (Halle).

Schein, S. (1984) *The Mortal Hero* (Berkeley).

Schiappa, E. (1991) *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia SC).

Schmitt Pantel, P. (1992) *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Rome).

Schmitt Pantel, P. (1990)'Collective activities and the political in the Greek city', in Murray and Price, edd. 1990: 199—213.

Schneider, C. (1974) *Information und Absicht bei Thukydides: Untersuchung zur Motivation des Handelns* (Göttingen).

Schofield, M. (1995—1996)'Sharing in the constitution', *Review of Metaphysics* 49: 831—858.

Schwabl, H. (1962)'Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen', in Reverdin ed. 1962: 1—23.

Schwertfeger, T(1982)'Der Schild des Archilochos', *Chiron* 12: 253—280.

Scott, J. W. (1986)'Gender: a useful category of historical analysis', *American Historical Review* 91: 1053—1075.

Scott, J. W. (1991)'Women's history', in Burke, P. ed. *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge), 42—66.

Scully, S. (1981)'The polis in Homer: a definition and interpretation', *Ramus* 10: 1—34.

Scully, S. (1990) *Homer and the Sacred City* (Ithaca NY).

Seaford, R. (1995) *Reciprocity and Ritual* (Oxford).

Sealey, R. (1994) *The Justice of the Greeks* (Ann Arbor MI).

Segal, C. (1972)'Curse and oath in Euripides' *Hippolytus*', *Ramus* 1: 165—180.

Segal, C. (1981) *Tragedy and Civilization* (Cambridge MA).

Settis, S. ed. (1996) *I Greci*, vol. I(Turin).

Seybold, K., and Ungern-Sternberg, J. (1993)'Amos und Hesiod. Aspekte eines Vergleichs', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 215—240.

Shklar, J. (1971)'Hegel's *Phenomenolody*: an elegy for Hellas', in Pelczynski, Z. ed. *Hegel's Political Thought* (Cambridge).

Sidekick, A. (1887) *Aeschylus. Eumenides* (Oxford).

Silk, M., and Stern, J. (1981) *Nietzsche on Tragedy* (Cambridge).

Silver, M. (1983) *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel* (Norwell MA).

Silver, M. (1995)'Prophets and markets revisited', in Irani and Silver edd. 1995: 179—198.

Skinner, Q. R. D. (1969)'Meaning and understanding in the history of ideas', *History and Theory* 8: 3—53.

Skinner, Q. R. D. (1989)'The State' in Ball, Farr and Hanson edd. 1989: 90—131.

Slater, W. J. ed. (1991) *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor MI).

Smart, J. D. (1988)'Herodotus', in Cannon, J. ed. *The Blackwell Dictionary of Historians* (Oxford), 185—187.

Snell, B. (1938) *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (Munich).

Snodgrass, A. M. (1971) *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the 11th to the 8th Centuries BC* (Edinburgh).

Snodgrass, A. M. (1974)'An historical Homeric society?', *Journal of Hellenic Studies* 94: 114—125.

Snodgrass, A. M. (1980) *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Berkeley).

Snodgrass, A. M. (1987) *An Archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline* (Berkeley).

Snodgrass, A. M. (1993a) 'The rise of the *polis*: the archaeological evidence', in Hansen ed. 1993: 30—40.

Snodgrass, A. M. (1993b) 'The "hoplite reform" revisited', *Dialojues d'Histoire Ancienne* 19: 47—61.

Solmsen, F. (1949) *Hesiod and Aeschylus* (New York).

Sommerstein, A. H. (1982) *Aristaphanes: The Clouds* (Warminster).

Sommerstein, A. H. (1989) *Aeschylus. Eumenides* (Cambridge).

Sourvinou-Inwood, C. (1989) 'Assumptions and the creation of meaning: reading Sophocles' *Antigone*', *Journal of Hellenic Studies* 109: 134—148.

Sourvinou-Inwood, C. (1995) 'Male and female, public and private, ancient and modern', in Reeder, E. ed. *Pandora. Women in Classical Greece* (Baltimore), 111—120.

Spahn, p. (1980) 'Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos', *Historische Zeitschrift* 231: 529—564.

Spahn, P. (1993) 'Individualisierung und polifisches Bewusstsein im archaischen Griechenland', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 343—363.

Sprague, R. K. (1972) *The Older Sophists* (Columbia SC).

Springborg, P. (1990) 'The primacy of the political: Rahe and the myth of the *Polis*', *Political Studies* 38: 83—104.

Stadter, P. A. ed. (1973) *The Speeches in Thucydides: A Collection of Original Papers with a Bibliography* (Chapel Hill).

Stahl, H.-P. (1966) *Thulydides: Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess* (Munich).

Stahl, M. (1987) *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen* (Stuttgart).

Stahl, M. (199z) 'Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens', *Gymnasium* 99: 385—408.

Stallybrass, P., and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression* (London).

Starr, C. G. (1977) *The Economic and Social Growth of Early Greece 800—500 BC* (New York).

Starr, C. G. (1986) *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800—500 BC* (New York).

Stein-Hölkeskamp, E. (1989) *Adelskultur und Polisgesellschaft* (Stuttgart).

Stein-Hölkeskamp, E. (1996) 'Tirannidi e ricerca dell'eunomia', in Settis ed. 1996: 653—679.

Steiner, G. (1984) *Antigones* (Oxford).

Steinmetz, P. ed. (1969) *Politeia und Res Publica* (Wiesbaden).

Strasburger, H. (1954) 'Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen', *Historische Zeitschrift* 177: 227—248, repr. in Gschnitzer, F. ed. *Griechische Staatskunde* (Darmstadt, 1976), 97—122.

Strasburger, H. (1982a) *Studien zur Alten Geschichte*, vol. II (Hildesheim).

Strasburger, H. (1982b) 'Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides', in Strasburger 1982a: 528—591[= Herter 1968: 412—476].

Strasburger,H. (1982c) 'Herodot und das Perikleische Athen', in Strasburger 1982a: 592—626[= Marg 1965: 574—608].

Strauss,L. (1963) *On Tyranny* (New York).

Striker,G. (1996) 'Methods of sophistry', in Striker, *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge), 3—21.

Stroud,R. S. (1968) *Drakon's Law of Homicide* (Berkeley).

Swanson,J. A. (1992) *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy* (Ithaca NY and London).

Szegedy-Maszak,A. (1978) 'Legends of the Greek lawgivers', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 19: 199—209.

Tatum,J. (1989) *Xenophon's Imperial Fiction: on 'The Education of Cyrus'* (Princeton).

Thom,M. (1995) *Republics, Nations and Tribes* (London and New York).

Thomas,R. (1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge).

Thomas,R. (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge).

Thommen,L. (1996) *Lakedaimonion politeia: Die Entstehung der spartanischen Verfassung*. Historia Einzelschrift 103 (Stuttgart).

Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Warner, R. [Penguin Classics] (Harmondsworth 1972).

Tigerstedt,E. N. (1965—1978): *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 3 vols. (Stockholm).

Todd,S. C. *The Shape of Athenian Law* (Oxford).

Too,Y.-L. (1995) *The Rhetoric of Identity in Isorates. Text, power, pedagogy* (Cambridge).

Triebel-Schubert,C. (1984) 'Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion', *Klio* 66: 40—50.

Tully,J. ed. (1988) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics* (Cambridge).

Tuplin,C. J. (1993) *The Failings of Empire: a reading of Xenophon Hellenica* (Stuttgart).

Turner,F. M. (1981) *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven).

Tyrrell,W B. (1984) *Amazons: A Study in Athenian Mythmaking* (Baltimore).

Ulf,C. (1990) *Die homerische Gesellschaft*. Vestigia 43 (Munich).

Ulf,C. ed. (1996) *Wege zur Genese griechischer Identität: Die Bedeutung der früharchaischen Zeit* (Berlin).

Vermeule,E. (1964) *Greece in the Bronze Age* (Chicago).

Vernant,J. P. (1965) *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. I (Paris).

Vernanr,J.-P. (1974—80) *Myth and Society in Ancient Greece* (London).

Vernant,J.-P. (1982) *The Origins of Greek Thought* (Ithaca NY).

Vernant,J.-P. (1985) 'Espace et organisation politique en Grèce ancienne', in *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 3rd edn), 238—260.

Vernant,J.-P., ed. (1968) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Paris).

Vernant.J.-P., and Vidal-Naquet,P. (1981) *Tragedy and Myth in Ancient Greece*, trans. Lloyd,J. (Brighton).

Vidal-Naquet,P. (1990) *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs* (Paris).

Vlastos, G. (1946) 'Solonian justice', *Classical Philology* 41:65—83, repr. in Vlastos 1995:32—56.

Vlastos, G. (1947) 'Equality and justice in early Greek cosmologies', *Classical Philology* 42:156—178, repr. in Vlastos 1995:57—88.

Vlastos, G. (1953) '*Isonomia*', *American Journal of Philology* 74:337—66, repr. in Vlastos 1995:89—111.

Vlastos, G. (1964) '*Isonomia politikē*, in Mau and Schmidt edd. 1964:1—35, repr. in Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 1981, 2nd edn), 164—203.

Vlastos, G. (1994) 'The historical Socrates and Athenian democracy', in Vlastos, *Socratic Studies* (Cambridge), 87—108.

Vlastos, G. (1995) *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics* (Princeton).

Voegelin, E. (1956) *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation* (Baton Rouge LA).

Voegelin, E. (1957) *Order and History*, vol. II: *The World of the Polis* (Baton RougeLA).

Walbank, F. W. (1985) 'Speeches in Greek historians', in Walbank, *Selected Papers: Studies in Greek and Roman history and historiography* (Cambridge), 242—261.

Walcot, P. (1966) *Hesiod and the Near East* (Cardiff).

Walcot, P. (1978) *Envy and the Greeks* (Warminster).

Waldron, J. (1989) 'Political philosophy', in Urmson, J., and Ree, J. edd. *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philesophers* (London).

Wallace, R. W. (1989) *The Areopagus Council to 307 BC* (Baltimore).

Wallace, R. W. (1997) 'Solonian democracy', in Morris and Raaflaub edd. 1997:11—29.

Walser, G. (1984) *Hellas und Iran* (Darmstadt).

Walter, U. (1993) *An der Polis teilhaben: Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland*. Historia Einzelschrift 82 (Stuttgart).

Ward, W. A., and Joukowsky, M. S. edd. (1992) *The Crisis Years: The 12th Century BC from beyond the Danube to the Tigris* (Dubuque IA).

Weber-Schäfer P. (1976) *Einführung in die antike politische Theorie*, vol. I: *Die Frühzeit* (Darmstadt).

Wees, H. van (1992) *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History* (Amsterdam).

Wees, H. van (1994) 'The Homeric way of war: the *Iliad* and the hoplite phalanx', *Greece and Rome* 41:1—18, 131—155.

Wees, H. van (1999) 'Tyrtaeus' Eunomia: nothing to do with the Great Rhetra', in Powell, A. and Hodkinson, S. edd. *Sparta: new perspectives* (London): 1—41.

Wehgarmer, J. ed. (1992) *Euphronios und seine Zeit* (Berlin).

Weiler, I. (1996) 'Soziogenese und soziale Mobilität im archaischen Griechenland. Gedanken zur Begegnung mit den Völkern des Alten Orients', in Ulfed. 1996:211—239.

Welwei, K.-W. (1992) *Athen: vom neolithischen Siedhongsplatz zur archaischen Grosspolis* (Darmstadt).

West, M. L. (1966) *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford).

West, M. L. (1974) *Studies in Greek Elegy and lambus* (Berlin).

West, M. L. (1978) *Hesiod, Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford).

West, M. L. (1989—1992) *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, 2 vols. (Oxford, 2nd edn).

West, M. L. (1995) 'The date of the *Iliad*', *Museum Helveticum* 52:203—219.

West, M. L. (1997) *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford).

Westbrook, R. (1988) 'The nature and origin of the XII Tables', *Zeitschrifl für Rechtsgeschichte, röm. Abt.* 105:74—121.

Westbrook, R. (1989) 'Cuneiform law codes and the origins of legislation', *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 79:201—222.

Westbrook, R. (1992) 'The trial scene in the Iliad', *Harvard Studies in Classical Philology* 94:53—76.

Westbrook, R. (1995) 'Social justice in the ancient Near East', in Irani and Silver edd. 1995:149—163.

Westlake, H. D. (1968) *Individuals in Thucydides* (Cambridge).

Westlake, H. D. (1989) 'The subjectivity of Thucydides: his treatment of the Four Hundred at Athens', in Westlake, *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol), 181—200.

Whitley, J. M. (1991) *Style and Society in Dark Age Greece: the changing face of a pre-literate society 1100—700 BC* (Cambridge).

Whitlock-Blundell, M. (1989) *Helping Friends and Harming Enemies* (Cambridge).

Wiedemann, T. E. J. (1996) "ἐλάχιστον... ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος": Thucydides, women, and the limits of rational analysis', in McAuslan, I., and Walcot, P. edd., *Women in Antiquity*. Greece and Rome Studies 3 (Oxford), 83—90.

Wilcke, C. (1993) 'Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993:29—75.

Williams, B. (1993) *Shame and Necessity* (Berkeley).

Wilms, H. (1995) *Techne und Paideia bei Xenophon and Isokrates* (Stuttgart and Leipzig).

Wilson, J. A. (1946) 'Egypt', in Frankfort *et al*. 1946:31—122.

Wilson, P. (1992) 'Demosthenes 21 (*Against Meidias*): democratic abuse', *Proceedings of the Camtbridge Philological Society* 37:164—195.

Wilson, P. (forthcoming) *The Athenian Institution of the Khoregia* (Cambridge).

Winnington-Ingram, R. (1980) *Sophocles: an Interpretation* (Cambridge).

Winton, R., and Garnsey, P. (1981) 'Political theory', in Finley, M. I. ed. *The Legacy of Greece* (Oxford).

Wolff, E. (1964) 'Das Weib des Masistes', *Hermes* 92:51—58[= Marg 1965:668—678].

Wolin, S. (1960) *Politics and Vision* (Boston).

Woozley, A. D. (1979) *Law and Obedience: the Arguments of Plato's Crito* (London).

Worthington, I. (1991) 'Greek oratory, revision of speeches and the problem of historical reliabili-

ty,'*Classica et Mediaevalia* 42:55—74.

Worthington,I. ed. (1994) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* (London).

Yamauchi,E. M. (1980)'Two reformers compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem', in *The Bible World: Essays in Honor of C. H. Gordon*, 269—292(New York).

Yunis,H. (1996) *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Cornell).

Zeitlin,F. (1965)'The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylas' *Oresteia*', *Transaxaons of the American Philological Assodation* 96:463—505.

Zeitlin,F. (1978)'Dynamics of misogyny in the *Oresteia*', *Arethusa* 11:149—184.

Zeidin,F. (1989)'Mysteries of identity and designs of the self in Euripides' *Ion*', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 35:144—197.

Zerilli,L. (1991)'Machiavelli's sisters: women and the"conversation"of political theory', *Political Theory* 19:252—275.

Zhmud,L. (1997) *Wissenschaft, Philosophie und Religion im fühen Pythagoreismus* (Berlin).

Zuntz,G. (1955) *The Political Plays of Euripides* (Manchester).

2.苏格拉底、柏拉图和亚里士多德(第八章至第十九章)

AA. VV(1983) *SUZETESIS: Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Naples).

Aalders,G. J. D. (1968) *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam).

Aalders,G. J. D. (1972)'Political thought and political programs in the Platonic *Epistles*', in *Pseudepigrapha I, Entretiens sur l' Antiquité classique* 18, Fondation Hardt(Geneva), 145—187.

Aalders,G. J. D. (1975) *Political Thought in Hellenistic Times* (Amsterdam).

Adam,J. (1963) *The Republic of Plato: 2 vols.*, edited with critical notes, commentary and appendices, by Rees, D. A. (Cambridge, 2nd edn).

Algra,K. A. (1996)'Observations on Plato's Thrasymachus: the case for pleonexia', in Algra, K. A., Van der Horst, P. W., and Runia, D. T edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden), 41—60.

Annas,J. (1978)'Plato and common morality', *Classical Quarterly* 28:437—451.

Annas,J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford).

Annas,J. (1993) *The Morality of Happiness* (New York).

Annas,J. (1995)'Aristotelian political theory in the Hellenisticperiod', in Laks, A., and Schofield, M. edd. *Jastice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (Cambridge), 74—94.

Annas,J. (1996)'Aristotle on human nature and political virtue', *The Review of Metaphysics* 49: 731—753.

Annas,J., and Waterfield, R. (1995) *Plato: Statesman, translation with introduction* (Cambridge).

Arnhart,L. (1994)'The Darwinian biology of Aristotle's political animals', *American Journal of Political Science* 38:464—485.

Aubenque, P. (1963) *La Prudence chez Aristote* (Paris).

Bambrough, R. ed. (1967) *Plato, Popper and Politics* (Cambridge).

Barker, A. (1977) 'Why did Socrates refuse to escape?', *Phronesis* 22:13—28.

Barker, E. (1918) *Greek Political Theory* (London).

Barker, E. (1946) *The Politics of Aristotle*, translation with introduction, notes and appendices (Oxford); revised with new introduction and notes by Stalley, R. F. (Oxford 1995).

Barnes, J. (1982) *Aristotle* (Oxford).

Barnes, J. (1990) 'Aristotle and political liberty', in Patzig ed. 1990:250—263.

Barnes, J. (1991) 'The Hellenistic Platos', *Apeiron* 23:115—128.

Barnes, J. ed. (1984) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols. (Princeton).

Barnes, J. ed. (1995) *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge).

Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R. edd. (1977) *Articles on Aristotle*, vol. II: *Ethics and Politics* (London).

Beiner, R. (1983) *Political Judgement* (Chicago).

Berlin, I. (1958) *Two Concepts of Liberty* (Oxford); reprinted in his *Four Essays on Liberty* (Oxford 1969).

Beversluis, J. (1993) 'Vlastos' quest for the historical Socrates', *Ancient Philosophy* 13:293—312.

Bloom, A. (1968) *The Republic of Plato*: translated with notes and interpretive essay (New York).

Bloom, A. (1977) 'Response to Hall', *Political Theory* 5:315—330.

Bluestonce, N. H. (1987) *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* (Oxford/Hamburg/New York).

Bobonich, C. (1991) 'Persuasion, freedom and compulsion in Plato's *Law*', *Classical Quarterly* 41:365—388.

Bobonich, C. (1994) 'Akrasia and agency in Plato's *Laws and Repubic*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76:3—36.

Bobonich, C. (1995) 'The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman*', in Rowe ed. 1995b: 313—329.

Bodéüs, R. (1981) *Le Philosophe et la cité* (Pare).

Bodéüs, R. (1991a) *Philosophie et politique chez Aristote* (Namur).

Bodéüs, R. (1991b) 'Law and the regime in Aristotle', in Lord and O'Connoredd. 1991:234—48.

Bodéüs, R. (1993) *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (New York).

Brandwood, L. (1969) 'Plato's seventh letter', *Revue de l'Organisation Internationale Pour l'Etude des Langues anciennes par Ordinateur* 4:1—25.

Brandwood, L (1990) *The Chronology of plato's Dialogues* (Cambridge).

Brisson. L. (1987) *Platon: Lettres*: Traduction inédite, introduction, notices et notes (Paris).

Brisson, L (1994) *Le Méme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Sankt Augustin, 2nd edn).

Brisson, L. (1995) 'Interpretation du mythe du *Politique*', in Rowe 1995b:349—363.

Brown, L. (1998) 'How totalitarian is Plato's *Republic*?', in Ostenfeld, E. ed. *Essays on Plato's Republic* (Aarhus).

Brunschwig, J. (1986) 'Platon: La République', in Chatetet, F., Duhamel, O. and Pisier, E. edd. *Dictionnaire des oeuvres poliques* (Paris), 638—652.

Brunt, P. A. (1993) *Studies in Greek History and Thought* (Oxford).

Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle* (London).

Burnyeat, M. (1990) *The Theaetetus of Plato*, with translation by Levett, M. J. (Indianapolis and Cambridge).

Burnyeat, M. F. (1992) 'Utopia and fantasy: the practicability of Plato's ideally just city', in Hopkins, J., and Savile, A. edd. *Psychoanalysis, Mind and Art: Perspectives on Richard Wollheim* (Oxford), 175—187.

Chappell, T. D. J. (1993) 'The virtues of Thrasymachus', *Phronesis* 38: 1—17.

Charles, D. (1990) 'Comments on M. Nussbaum', in Patzig ed. 1990: 187—201.

Cherniss, H. F. (1945) *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley CA).

Cherniss, H. F. (1957) 'The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues', *American Journal of Philology* 78: 225—66 (repr. in Allen, R. E. ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 339—378).

Chroust, A. H. (1973) *Aristotle: New Light on his Life and some of his Lost Works*, 2 vols. (London).

Clay, D. (1988) 'Reading the *Republic*', in Griswold, C. L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings* (London/New York), 19—33.

Cohen, D. (1991) *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge).

Cohen, D. (1993) 'Law, autonomy, and political community in Plato's *Laws*', *Classical Philology* 88: 301—318.

Cohen, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge).

Cohen, S. M. (1973) Commentary on J. M. E. Moravcsik, 'Plato's method of division', in Moravcsik ed., *Patterns in Plato's Thought* (Dordrecht), 181—191.

Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland, OH).

Cooper, J. M. (1977) 'The psychology of justice in Plato', *American Philosophical Quarterly* 14: 151—157.

Cooper, J. M. (1990) 'Political animals and civic friendship', in Patzig ed. 1990: 220—241.

Cornford, F. M. (1932) *Before and After Socrates* (Cambridge).

Cornford, F. M. (1941) *The Republic of plato*: translated with introduction and notes (Oxford).

Cornford, F. M. (1950[1935]) 'Plato's commonwealth', in his *The Unwritten Philosophy* (Cambridge), 46—67.

Cudworth, R. (1996(1731)) *Eternal and Immutable Morality*, ed. Hutton, S. (London).

De Strycker, E., and Slings, S. (1994) *Plato's Apoloqy of Socrates* (Leiden).

Deane, P. (1973) 'Stylometrics do not exclude the seventh letter', *Mind* 82: 113—117.

Denyer, N. C. (1983) 'The origins of justice', in AA. VV. 1983: 133—152.

Depew, D. J. (1995) 'Humans and other political animals in Aristotle's *History of Animals*', *Phronesis* 40: 156—181.

Diès, A. (1935) *Platon. Oeuvres camplètes*, 9. 1: *Le pohtique*. translation with introduction(Paris).

Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists*(London).

Dillon, J. (1995) 'The Neoplatonic exegesis of the *Statesman* myth', in Rowe 1995b: 364—374.

Dixsaut, M. (1995) 'Une politique vraiment conforme à la nature', in Rowe 1995b: 253—273.

Dodds, E. R. (1959) *Plato, Gorgias*: a revised rext with introduction and commentary(Oxford).

Dreizehnter, A. (1970) *Aristoteles Politik*: critical edition with introduction and indices(Munich).

Düring, I. (1957) *Arstotle in the Ancient Biographical Tradition*(Gothenburg).

Düring, I. (1961) *Aristotle's Protrepticus*(Gothenburg).

Düring, I. (1966) *Aristoteles*(Heidelberg).

Dusanič, S. (1978) 'The ὅρκιον τῶν οἰκιστήρων and fourth-century Cyrene', *Chiron* 8: 65—76.

Dusanič, S. (1990) *The Theages* and the liberation of Thebes in 379 BC'. in Schachter, A. ed., *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia* (*Teiresias* Supplement 3: Montreal): 65—70.

Edelstein, L(1966) *Plato's Seventh Letter*(Leiden).

Ehrenberg, V. (1938) *Alexander and the Greeks*(Oxford).

England, E. B. (1921) *The Laws of Plato*, text edited with introduction and notes, 2 vols. (Manchester).

Everson, S. (1996) *Aristotle: The Politics and The Constitution of Athens*, translation by Jowett, B., rev. Barnes, J. (1984): edited with an introduction(Cambridge, 2nd edn).

Everson, S. (1998) 'The incoherence of Thrasymachus', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 99—131.

Ferrari, G. R. F. (1989) 'Plato and poetry', in Kennedy, G. A. ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I: *Classical Criticism* (Cambridge), 92—148.

Finley, M. I. (1977) 'Aristotle and economic analysis', in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977: 140—158.

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World*(Cambridge).

Fondation Hardt(1965) *La Politique d'Aristote*. Entretiens sur l'antiquité classique 11(Vandoeuvres-Geneva).

Fortenbaugh, W. W. (1977) 'Aristotle on slaves and women', in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977: 135—139.

Fortenbaugh, W. W. (1991) 'Aristotle on prior and posterior, correct and mistaken constitutions', in Keyt and Miller edd. 1991: 226—237.

Fortenbaugh, W. W. (1993) 'Theophrastus on law, virtue, and the particular situation', in Rosen, R. M., and Farrell, J. edd., *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*(Ann Arbor MI), 447—455.

Fortenbaugh, W. W., *et al*. edd. (1992) *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Part II(Leiden/New York).

Fritz, K. von, and Kapp, E. (1950) *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts* (New York).

Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*(New York).

Garnsey, P. (1996) *Ideas of Slavery from Aristotle to Audustine*(Cambridge).

Gauchier, R. A., and Jolif, J. Y. (1970) *Aristote: l'Ethique à Nicomaque*(Louvain).

Gill, C. (1979) 'Plato and politics: the *Critias* and the *Politicus*', *Phronesis* 24:148—167.

Gorthelf, A. (1997) 'Understanding Aristotle's teleology', in Hassing, R. F. ed. *Final Causality in Nature and Human Affairs*(Washington DC).

Grote, G. (1865) *Plato and Other Companions of Socrates*, 3 vols. (London).

Grube. G. M. A. (1935). *Plato's Thought*(London).

Grube, G. M. A. (1992) *Plato: Republic*, translation revised by Reeve, C. D. C. (Indianapolis).

Gruen, E. S. (1993) 'The polis in the Hellenistic world', in Rosen, R. M., and Farrell, J. edd. *Nomadeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*(Ann Arbor MI), 339—354.

Gulley, N. (1972) 'The authenticity of the Platonic *Epistles*', in *Pseudepigrapha* I, *Entretiens sur l'Antiquité classique* 18, Fondation Hardt(Geneva), 103—143.

Guthrie, W. K. C. (1969) *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*(Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1978) *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and the Academy* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle, An Encounter*(Cambridge).

Halliwell, S. (1993) *Plato: Republic* 5: with a translation and commentary(Warminster).

Hardie, W. F. R. (1980) *Aristotle's Ethical Theory*(Oxford, 2nd edn).

Harvey, F. D. (1965) 'Two kinds of equality', *Classica et Mediaevalia* 26:101—146.

Hentschke, A. B. (1971) *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*(Frankfurt).

Heylbut, G. ed. (1889) *Heliodorus: In Ethica Nicomachea Paraphrasis*(Berlin).

Holmes, S. T. (1979) 'Aristippus in and out of Athens', *American Political Science Review*73: 113—128.

Hutchinson, D. S. (1988) 'Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth century medicine, rhetoric and ethics', *Apeiron* 21:17—52.

Hyland, D. A. (1995) *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*(Albany NY).

Irwin, T. H. (1973) *Plato's Moral Theory*(Oxford).

Irwin, T. H. (1979) *Plato Gorgias*: translated with notes(Oxford).

Irwin, TH. (1985) 'Moral science and political theory in Aristotle', in Cartledge, P. A., and Har-

vey, F. D. edd. *Crux: Essays Presented to G. E. M. de Ste Croix on his 75th birthday* (Exeter and London) [= *History of Political Thought* 6], 150—168.

Irwin, T. H. (1988) *Aristotle's First Principles* (Oxford).

Irwin, T. H. (1995) *Plato's Ethics* (Oxford).

Isnardi Parente, M. (1988) 'L'Accademia antica e la politica del primo Ellenismo', in Casertano, G. ed. *I filosofi e il potere nella societa e nella cultura antiche* (Naples), 89—117.

Jackson, H. (1879) *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Amtotle* (Cambridge).

Jaeger, W. (1948) *Aristotle: Fundamentals of his Development*, trans. Robinson, R. (Oxford, 2nd edn).

Jouanna, J. (1978) 'Le médecin modele du legslateur dans les Lois de Platon', *Ktema* 3:77—91.

Kahn, C. H. (1981) 'Did Plato write Socratic dialogues?', *Classical Quarterly* 31:305—320 (repr. in Benson, H. H. ed. *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York and Oxford 1992, 35—52).

Kahn, C. H. (1983) 'Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1:75—121.

Kahn, C. H. (1988) 'On the relative date of the *Gorgias* and the *Protagoras*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6:69—102.

Kahn, C. H. (1990) 'The normative structure of Aristotle's "Politics"', in Patzig ed. 1990:369—384.

Kahn, C. H. (1995) 'The place of the *Statesman* in Plato's later work', in Rowe 1995b:49—60.

Kelsen. H. (1937) 'The philosophy of Aristotle and the Hellenic Macedonian policy', *Ethics* 48, 1—64; reprinted (in part) in Barnes, Schofield and Sorabji edd. (1977):170—194.

Kennedy, G. A. (1994) *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton).

Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement* (Cambridge).

Keyt, D. (1988) 'Injustice and pleonexia in Aristotle: a reply to Charles Young', *The Southern Journal of Philosophy* 27, supp.:251—257.

Keyt, D. (1991a) 'Aristotle's theory of distributive justice', in Keyt and Miller edd. 1991:238—278.

Keyt, D. (1991b) Three basic theorems in Aristotle's *Politics*', in Keyt and Miller edd. (1991): 118—141 [revised version of 'Three fundamental theorems in Aristotle's *Politics*', *Phronesis* 32 (1987):54—79].

Keyt, D. (1993) 'Aristotle and anarchism', *Reason Papers* 18:133—152.

Keyt, D. (1999) *Aristotle: Politics, Books V and VI*: translated with a commentary (Oxford).

Keyt, D., and Miller, F. D. edd. (1991) *A Companion to Aristotle's Politics* (Oxford).

Kraut, R. (1973) 'Egoism, love and political office in Plato', *Philosophical Review* 82:330—344.

Kraut, R. (1984) *Socrates and the State* (Princeton).

Kraut, R. (1989) *Aristotle on the Human Good* (Princeton).

Kraut, R. (1992) 'The defense of justice in Plato's *Republic*', in Kraut, R. ed. *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge), 311—337.

Kraut, R. (1997) *Aristotle: Politics, Books VII and VIII*: translated with a commentary (Oxford).

Kullman, W. (1991) 'Man as a political animal in Aristotle', in Keyt and Miller edd. 1991: 94—117.

Laks, A. (1990) 'Legislation and demiurgy: on the relationship between Plato's *Republic and Laws*', *Classical Antiquity* 9: 209—229.

Laks, A. (1991) 'L'utopie législative de Platon', *Revue philosophique*, 417—428.

Lane, M. S. (1995) 'A new angle on Utopia: the political theory of the *Statesman*', in Rowe 1995b: 276—291.

Lane, M. S. (1998) *Method and Politics in Plato's Statesman* (Cambridge).

Lear, J. (1992) 'Inside and outside the *Republic*', *Phronesis* 37: 184—215.

Ledger, G. R. (1989) *Re-counting Plato* (Oxford).

Leszl, W. (1989) 'La politica è una "techne"? E richiede un' "episteme"? Uno studio sull'epistemologia della "Politica" di Aristotele', in Berti, E., and Napolitano, M. edd. *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, (L'Aquila), 75—134.

Lévy, E. (1993) '*Politeia* et *politeuma* chez Aristote', in Piérart, M. ed. *Aristote et Athènes* (Paris), 65—90.

Leyden, W. von (1985) *Aristotle on Equality and Justice: his Political Argument* (London).

Lindsay, A. D. (1935) *Plato: The Republic*, trans. (London); new edn by Irwin, T. (1993).

Litzinger, C. I. (1964). *Thomas Aquinas: Commentary on the Nicomachean Ethics*, 2 vols., trans. (Chicago).

Lloyd, G. E. R. (1968) *Aristotle, the Growth and Struture of his Thought* (Cambridge).

Lloyd, G. E. R. (1990) 'Plato and Archytas in the Seventh Letter', *Phronesis* 35: 159—174.

Loraux, N. (1986) *The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City* (Cambridge MA).

Lord, C., and O'Connor, D. K. edd. (1991) *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley/Los Angeles/Oxford).

Lovejoy, A. O., and Boas, G. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore).

Lovibond, S. (1994) 'An ancient theory of gender: Plato and the Pythagorean table', in Archer, L. J., Fischler, S., and Wyke, M. edd. *Women in Ancient Societies* (London), 88—101.

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* (London).

McCabe, M. M. (1994) *Plato's Individuals* (Princeton).

McKenzie, M. M. (1981) *Plato on Punishment* (London).

McKim, R. (1988) 'Shame and truth in Plato's *Gorgias*', in Griswold, C. L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings* (London and New York), 34—48.

Meier, C. (1990) *The Greek Discovery of Politics* (Cambridge MA).

Meikle, S. (1995) *Aristotle's Economic Thought* (Oxford).

Mill, J. S. (1972), *Collected Works*, vol. xvi: *The Later Letters of J. S. Mill*, 1849—1873, vol. III (Toronto and London).

Mill, J. S. (1978), *Collected Works*, vol. XI: *Essays on Philosophy and the Classics*, intr. by F. Spar-

shott(Toronto and London).

Miller,F. D. ,Jr(1991)'Aristotle on natural law and justice',in Keyt and Miller edd. 1991:279—306.

Miller,F. D. ,Jr(1995) *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*(Oxford).

Miller,M. H. ,Jr(1980) *The Philosopher in Plato's Statesman*(The Hague).

Moraux,P. (1957) *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue 'Sur la justice'*(Louvain).

Moraux,P. (1973) *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I(Berlin and NewYork).

Moreau,J. (1962) *Aristote et son école*(Paris).

Morrow,G. R. (1960) *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*(Princeton;2nd edn 1993).

Morrow,G. R. (1962) *Plato's Epistles*(Indianapolis).

Mulgan,R. G. (1977) *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*(Oxford).

Müller,G. (1951) *Studien zu den platonischen Nomoi*(Munich).

Mulvany,C. M. (1926)'Notes on the legend of Aristotle', *Classical Quarterly* 20:155—167.

Nettleship,R. L. (1914) *Lectures on the Republic of Plato*(London).

Newell,W. R. (1991)'Superlative virtue: the problem of monarchy in Aristotle's *Politics*', in Lord and O'Connor edd. 1991:191—211.

Newman,W. L. (1887—1902) *The Politics of Aristotle*: with an introduction, two prefatory essays, and notes critical and explanatory, 4 vols. (Oxford).

Nichols,M. P. (1992) *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*(Lanham MD).

North,H. (1966) *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*(Ithaca NY).

Nussbaum,M. C. (1990)'Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution', in Patzig ed. 1990:152—186.

O'Brien,M. J. (1967) *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*(Chapel Hill NC).

Ober,J. (1991)'Aristotle's political sociology: class, status, and order in the *Politics*', in Lord and O'Connor edd. 1991:112—135.

Ober,J. (1993)'Thucydides' criticism of democratic knowledge', in Rosen, R. M. and Farrell, J. edd. *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*(Ann Arbor MI), 81—98.

Ober,J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*(Princeton).

Okin,S. M. (1979) *Women in Western Politizal Thought*(Princeton).

Owen,G. E. L. (1953a)'The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues', *Classical Quarterly* 3: 79—95(repr. in Allen, R. E. , ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 313—338).

Owen,G. E. L. (1953b) Review of Skemp 1952, *Mind* 62:271—273.

Owen,G. E. L. (1965)'The Platonism of Aristotle', *Proceedings of the British Academy* 50:125—150; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic*(London 1986), 200—220.

Owen,G. E. L. (1973)'Plato on the undepictable', in Lee, E. N. *et al*. edd. *Exegesis and Arqument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis* Suppl. Vol. I: As-

sen, 349—361; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London 1986), 138—147.

Owen, G. E. L (1983) 'Philosophical invective', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I: 1—25; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London 1986), 347—364.

Pangle, T. L. (1987) *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues* (Ithaca NY).

Parry, R. D. (1996) *Plato's Craft of Justice* (Albany NY).

Patzig, G. ed. (1990) *Aristoteles' 'Politik': Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (Göttingen).

Pellegrin, P. (1993) *Aristote: Les Politiques*: traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index (Paris).

Penner, T. (1973) 'Socrates on virtue and motivation', in Lee, E. N. *et al*. edd. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis* Suppl. Vol. I: 133—151.

Penner, T (1988) 'Socrates on the impossibility of belief-relative sciences', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. III (Lanham MD), 263—325.

Penner, T. (1990) 'Plato and Davidson: parts of the soul and weakness of will', in Copp, D. ed. *Canadian Philosophers*, Suppl. Vol. XVI, *Canadian Journal of Philosophy*, 35—74.

Penner, T. (1991) 'Desire and power in Socrates: the argument of *Gorgias* 466a—468e that orators and tyrants have no power in the city', *Apeiron* 24: 147—202.

Penner, T. (1992) 'Socrates and the early dialogues', in Kraut, R. ed. *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge), 121—169.

Penner, T. (1996) 'Knowledge vs true belief in the Socratic psychology of action', *Apeiron* 29: 199—230.

Penner, T. (1997a) 'Socrates on the strength of knowledge: *Protagoras* 351B—357E', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79: 117—149.

Penner, T. (1997b) 'Two Notes on the *Crito*: the impotence of the many, and "Persuade or obey?"', *Classical Quarterly*, 47: 133—146.

Penner, T., and Rowe, C. J. (1994) 'The desire for good: is the *Meno* consistent with the *Gorgias*?', *Phronesis* 39: 1—25.

Podlecki, A. J. (1985) 'Theophrastus on history and politics', in Fortenbaugh, W. W. ed. *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work*, vol. II (New Brunswick and Oxford), 231—249.

Polansky, R. (1991) 'Aristotle on political change', in Keyt and Miller edd. 1991: 323—345.

Popper, K. R. (1962) *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London, 4th rev. edn).

Price, A. W. (1995) *Mental Conflict* (London).

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge MA).

Reeve, C. D. C. (1988) *Philosopher-Kings* (Princeton).

Renehan. R. F. (1970) 'The Platonism of Lycurgus', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11: 219—231.

Rhodes, P. J. (1981) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford).

Riginos. A. S. (1976) *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato* (Leiden).

Ritchie, D. G. (1894) 'Aristotle's subdivisions of "particular justice"', *Classical Review* 8: 185—192.

Roberts, J. (1989) 'Political animals in the *Nicomachean Ethics*', *Phronesis* 32: 185—204.

Robinson, R. (1962) *Aristotle: Politics, Books III and IV*: translated with introduction and comments, with supplementary essay(1995) by Keyt, D. (Oxford).

Robinson, T. M. (1995) *Plato's Psychology* (Toronto, 2nd edn).

Rorty, A. O. ed. (1980) *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley).

Ross, W. D. (1931) *The Right and the Good* (Oxford).

Ross, W. D. (1957a) *Aristotelis Politica*: critical edition, Oxford Classical Texts series(Oxford).

Ross, W. D. (1957b) 'The development of Aristotle's thought', *Proceedings of the British Academy* 43: 63—78.

Ross, W. D. (1995[1923]) *Aristotle*, with introduction and new material by J. L. Ackrill(London, 6th edn).

Rowe, C. J. (1977[1991]) 'Aims and methods in Aristotle's Politics', *Classical Quanerly* 27(1977): 159—72; reprinted in slightly revised form in Keyt and Miller edd. 1991: 57—74.

Rowe, C. J. (1984) *Plato* (Brighton).

Rowe, C. J. (1989) 'Reality and utopia', *Elenchos* 10: 317—336.

Rowe, C. J. (1990) 'The good for man in Aristotle's *Ethics and Politics*', in Alberti, A. ed. *Studi sull' etica di Aristotele* (Rome), 193—225.

Rowe, C. J. (1995a) *Plata: Statesman* (Warminster).

Rowe, C. J. ed. (1995b) *Reading the Statesman: Proceedings of the Third Symposium Platonicum* (Sankt Augustin).

Rowe, C. J. (1996) 'The *Politicus*: structure and form', in Gill'C., and McCabe, M. M. edd. *Form and Argument in Late Plato* (Oxford), 153—178.

Sachs, D. (1963) 'A fallacy in Plato's *Republic*', *Philosophical Review* 72: 141—158.

Ste. Croix, G. E. M. de(1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London).

Sandbach, F. H. (1985) *Aristotle and the Stoics* (Cambridge Philological Society Supplementary Volume 10).

Santas, G. (1979) *Socrates* (London).

Saunders, T. J. (1968) 'The Socratic paradoxes in Plato's *Laws*: a commentary on 859c — 864b', *Hermes* 96: 421—434.

Saunders, T. J. (1970) *Plato, the Laws*, Penguin translation(Harmondsworth).

Saunders, T. J. (1986) '"The RAND Corporation of antiquity?" Plato's Academy and Greek politics', in Betts, J. H., Honker, J. T., and Green, J. R. edd. *Studies in Honour of T. B. L. Webster*, Vol. I(Bristol), 200—210.

Saunders, T. J. (1991) *Plato's Penal Code* (Oxford).

Saunders, T J. (1995a) 'Plato on women in the *Laws*', in Power, A. ed. *The Greek World* (London).

Saunders, T. J. (1995b) *Aristotle: Politics, Books I and II*: translated with a commentary(Oxford).

Saxonhouse, A. (1982) 'Family, polity, and unity: Aristotle on Socrates' community of wives', *Polity* 15:202—219.

Schaerer, R. (1930) *Epistēmē et technē: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Macon).

Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the City* (Cambridge; repr. Chicago 1999).

Schofield, M. (1993) 'Plato on the economy', in Hansen, M. H. ed. *The Ancient Greek City-State* (Copenhagen), 183—196.

Schofield, M. (1999) *Saving the City* (London).

Schöpsdau, K. (1986) 'Tapferkeit, Aidos und Sophrosune im ersten Buch der platonischen Nomoi', *Rheinisches Museum* 129:97—123.

Schöpsdau, K. (1994) *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Buch I—III (Göttingen).

Schuhl, P.-M. (1946) 'Platon et l'activité politique de l'Académie', *Revue des étades grecques* 59: 46—53.

Schütrumf, E. (1991, 1996) *Aristoteles: Politik*: Buch I (Teil 1, 1991); Bücher II und III (Teil 2, 1991); Bücher IV—VI (Teil 3, 1996), trans. and commentary. (Darmstadt).

Shorey, P. (1930) *Plato Republic*: with an English Translation, 2 vols. (London and Cambridge MA).

Sinclair, T. A. (1981 [1962]) *Aristotle: The Politics*. Translation revised by Saunders, T. J. (Harmondsworth).

Skemp, J. B. (1952) *Plato: The Statesman*, translation with introduction (London).

Skemp, J. B. (1980) 'How political is Plato's *Republic*?', *History of Political Thought* 1:1—7.

Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge).

Slings, S. R. (1981) *A Commentary on the Platonic Clitophon* (Amsterdam).

Smith, N. D. (1983) 'Plato and Aristotle on the nature of women', *Journal of the History of Philosophy* 21:467—478.

Smith, N. D. (1991) 'Aristotle's theory of natural slavery', in Keyt and Miller edd. 1991:142—155.

Solmsen, E. (1969) Review of Edelstein 1966, *Gnomon* 41:29—34.

Solmsen, F. (1981) 'The Academic and the Alexandrian editions of Plato's works', *Illinois Classical Studies* 61:102—111.

Sorabji, R. (1990) 'Comments on J. Barnes: state power: Aristotle and fourth century philosophy', in Patzig ed. 1990:265—276.

Spiazzi, R. M. cd. (1951) *Sancti Thomae Aquinatis: In octo libros Politicorum Expositio* (Turin).

Spiazzi, R. M. ed. (1964) *Sancti Thomae Aquinatis: In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* (Turin, 3rd edn).

Stalley, R. F. (1983) *An Introduction to Plato's Laws* (Oxford).

Stalley, R. F. (1994) 'Persuasion in Plato's *Laws*', *History of Political Thought* 15:157—177.

Stern, S. M. (1968) *Aristotle on the World-State* (Oxford).

Strauss, B. S. (1991) 'On Aristotle's critique of Athenian democracy', in Lord and O'Connor edd.

1991:212—233.

Strauss,L. (1964) *The City and Man*(Chicago and London).

Striker,G. (1987)'Origins of the concept of natural law',in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*,vol. II,ed. Cleary,J.J. (Lanham MD),79—94.

Susemihl,F.,and Hicks,R.D. (1894) *The Politics of Aristotle*(London).

Szegedy-Maszak,A. (1981) *The Nomoi of Theophrastus*(New York).

Taifacos,I.G. (1979)'Il De republica di Cicerone e il modello Dicaearcheo della costituzione mista',*Platon* 31:128—134.

Tarán,L. (1975) *Academica: Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis* (Philadelphia).

Tarrant,H. (1983)'Middle Platonism and the *Seventh Epistle*',*Phronesis* 28:75—103.

Tarrant,H. (1993) *Thrasyllan Platonism*(Ithaca NY).

Taylor,C.C.W. (1986)'Plato's totalitarianism',*Polis* 5.2:4—29.

Taylor,C.C.W. (1995)'Politics',in Barnes ed. 1995:233—258.

Tod,M.N. (1948) *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, vol. II: *from 403—323 BC* (Oxford).

Turner,F.M. (1981) *The Greek Heritage in Victorian Britain*(New Haven and London).

Vander Waerdt,P. (1985)'Kingship and philosophy in Aristotle's best regime',*Phronesis* 30: 249—273.

Vegetti,M. (1994) *La Repubblica Libro I*:Traduzione e commento a cura di M.V(Pavia).

Vegetti,M. (1995) *La Repubblica: Libri II-III*:Traduzione e commento a cura di M.V. (Pavia).

Vickers,B. (1988) *In Defence of Rhetoric*(Oxford).

Vlastos,G. (1954)'The Third Man argument in the *Parmenides*,' *Philosophical Review* 63:319—49(repr. in Allen,R.E.,ed. *Studies in Plato's Metaphysics*,London 1965,231—264).

Vlastos,G. (1958)'The paradox of Socrates',*Queen's Quarterly*:46:496—516;reprinted in Vlastos 1971b:1—21.

Vlastos,G. (1964)'*Isonomia politikē*',in Mau,J.,and Schmidt,E.G. edd. *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin), 1—35; reprinted in Vlastos 1973: 164—203.

Vlastos,G. (1971a)'Justice and happiness in the *Republic*',in Vlastos,G. ed. *Plato* vol. II(Garden City NJ),66—95;reprinted in Vlastos 1973:111—139.

Vlastos,G. (1973) *Platonic Studies*(Princeton).

Vlastos,G. (1973—1974)'Socrates on political obedience and disobedience',*The Yale Review* 63: 517—534.

Vlastos,G. (1977)'The theory of social justice in the *Polis* in Plato's *Republic*',in North,H. ed. *Interpretations of Plato*(Leiden),1—40;reprinted in Vlastos 1995:II.69—103.

Vlastos,G. (1978)'The rights of persons in Plato's conception of the foundation of justice',in Englehardt,H.T.,and Callahan,D. edd. *Morals, Science and Society* (Hastings-on-Hudson), 172—201;reprinted in Vlastos 1995:II.104—125.

Vlastos, G. (1988) 'Socrates', *Proceedings of the British Academy* 74:89—111.

Vlastos, G. (1989) 'Was Plato a feminist?', *Times Literary Supplement*, 17 March 1989:276, 288—289; reprinted in Vlastos 1995:II.133—143.

Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge).

Vlastos, G. (1994) *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat (Cambridge).

Vlastos, G. (1995) *Studies in Greek Philosophy*, 2 vols., ed. Graham, D. W. (Princeton).

Vlastos, G. ed. (1971b) *Socrates* (New York).

Vlastos, G. ed. (1971c) *Plato: a collection of critical essays*, I: *Metaphysics and Epistemology* (Garden City NY).

Wardy, R. B. B. (1996) *The Birth of Rhetoric* (London).

Wheeler, M. (1951) 'Aristotle's analysis of the nature of political struggle', *American Journal of Philology* 72:145—61; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977:159—169.

White, N. P. (1979) *A Companion to Plato's Republic* (Indianapolis).

White, N. P. (1986) 'The rulers' choice', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68:22—46.

Wiggins, D. R. P. (1980) 'Deliberation and practical reason', in Rorty ed. 1980:221—240.

Williams, B. (1980) 'Justice as a virtue', in Rorty ed. 1980:189—199.

Wish, H. (1949) 'Aristotle, Plato, and the Mason-Dixon Line', *Journal of the History of Ideas* 10:254—266.

Wood, E. M., and Wood, N. (1978) *Class Ideology and Ancient Political Theory* (Oxford).

Woozley, A. (1971) 'Socrates on disobeying the law', in Vlastos ed. 1971b:299—318.

Wormell, D. E. W. (1935) 'The literary tradition concerning Hermias of Atarneus', *Yale Classical Studies* 5:57—92.

Young, C. (1988) 'Aristotle on justice', *The Southern Journal of Philosophy* 27, supp.:233—249.

Young, G. (1973) 'Socrates and obedience', *Phronesis* 18:1—29.

Yunis, H. (1996) *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca NY).

第二编 希腊化与罗马世界

(第二十章至第三十一章以及尾声)

AA. VV. (1983) *SUZETESIS: Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Naples).

Aalders, G. J. D. (1968) *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam).

Aalders, G. J. D. (1975) *Political thought in Hellenistic Times* (*Amsterdam*).

Aalders, G. J. D. (1977) 'Political thought in Plutarch's "Convivium Septem Sapiendum"', *Mnemosyne* 30:28—39.

Aalders, G. J. D. (1982a) *Plutarch's Political Thought* (Amsmrdam, Oxford and New York).

Aalders, G. J. D. (1982b) 'Plutarch or pseudo-Plutarch? The authorship of *De unius in re publica dominatione*', *Mnemosyne* 35:72—83.

Aalders, G. J. D. (1992) 'Plutarch and die politische Philosophie der Griechen', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 36.5(Berlin and New York), 3384—3404.

Adam, T. (1970) *Clementia Principis*(Stuttgart).

Alberti, A. (1995) 'The Epicurean theory of law and justice', in Laks and Schofield edd. 1995: 161—190.

Amir, Y. (1985—1988) '*Theokratia* as a concept of political philosophy: Josephus' presentation of Moses' *Politeia*', *Scripta Classica Israelica* 8—9: 83—105.

Annas, J. E. (1989) 'Cicero on Stoic moral philosophy and private property', in Griffin and Barnes edd. 1989: 151—173.

Annas, J. E. (1993) *The Morality of Happiness*(New York and Oxford).

Anaas, J. E. (1995) 'Aristotelian political theory', in Laks and Schofield edd. 1995: 74—94.

Atico Anselmo, G. (1983) '*Ius publicum-ius privatum* in Ulpiano, Gaio e Cicerone', *Annali Palermo* 37: 445—787.

Armstrong, A. H. ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge).

Arnim, H. von(1898) *Dio von Prusa*(Berlin).

Arquillière, H. X. (1934) *L'Augustinisme politique*(Paris).

Arrighetti, G. (1973) *Epicuro: Opere*. Biblioteca di cultura filosofica 41(Turin, 2nd edn).

Asmis, E. (1989) 'The Stoicism of Marcus Aurelius', *Aufsteig und Neidergang der römischen Welt*, Band 36.3(Berlin and New York), 2228—2252.

Astin, A. E. (1967) *Scipio Aemilianus*(Oxford).

Athanassiadi-Fowden, P. (1981) *Julian and Hellenism*(Oxford); repr. 1992 as *Julian: An Intellectual Biography*(London).

Atkins, E. M. (1989) 'The virtues of Cicero's *De Officiis*'(unpublished Cambridge Ph. D. thesis).

Atkins, E. M. (1990) "'Domina et regina virtutum": justice and *societas* in *De Officiis*', *Phronesis* 35: 258—289.

Atkins, E. M., and Griffin M. T. (1991) *Cicero: On Duties*(Cambridge).

Attridge, H. W. (1976) *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*(Missoula, Montana).

Badian, E. (1958) 'Alexander the Great and the unity of mankind', *Historia* 7: 425—444.

Bailey, C. (1947) *T. Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Sex*, edition with translation and commentary, 3 vols. (Oxford).

Baldry, H. C. (1959) 'Zeno's ideal state', *Journal of Hellenic Studies* 79: 3—15.

Baldry, H. C. (1965) *The unity of Mankind in Greek Thought*(Cambridge).

Balsdon, J. P. V. D. (1960) '*Auctoritas, dignitas, otium*', *Classical Quarterly* 10: 43—50.

Barigazzi, A. (1981) 'Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco', *Prometheus* 7: 193—214.

Barigazzi, A. (1982) 'Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco II', *Prometheus* 8: 61—79.

Barigazzi, A. (1983) 'Sul concetto epicureo della sicurezza esterna', in A. A. VV. (1983): 73—92.

Barigazzi, A. (1984) 'Note critiche ed esegetiche agli scrim politici di Plutarco III—IV', *Prometheus* 10: 37—64; 161—185.

Barnes, J. (1986) 'Cicéron et la guerre juste', *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 80: 37—80.

Barnes, T. D. (1981) *Constantine and Eusebius* (Cambridge MA and London).

Barraclough, R. (1984) 'Philo's Politics. Roman rule and Hellenistic judaism', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 21.1 (Berlin and New York), 417—553.

Barrow, R. H. (1950) *Introduction to St Augustine: the City of God* (London).

Barton, T. (1994) 'The *inventio* of Nero: Suetonius', in Eisner, J., and Masters, J. edd. *Reflections of Nero* (London).

Bauckham, R. (1990) *Jude and the Relatives of Jesus* (Edinburgh).

Bauckham, R. (1993a) *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh).

Bauckham, R. (1993b) *The Theology of Revelation* (Cambridge).

Baynes, N. H. (1934) 'Eusebius and the Christian Empire', in *Mélanges Bidez. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 2 (Brussels), 13—18; reprinted in his *Byzantine Studies* (London 1955), 168—172.

Baynes, N. H. (1962) *The Political Ideas of St Augustine* (London).

Behrends, O. (1977) 'Les 'veteres' et la nouvelle jurisprudence à la fin de la République', *Revue historique de droit français et étranger* 55: 7—33.

Bettenson, H. (1984) *Augustine: Concerning the City of God against the Pagans*, (Harmondsworth, 2nd edn).

Bickerman, E. J. (1988) *The Jews in the Greek Age* (Cambridge MA and London).

Billerbeck, M. (1978) *Epiktet: Vom Kynismus* (Leiden).

Billerbeck, M. (1979) *Der Kyniker Demetrius* (Leiden).

Billerbeck, M. ed. (1991) *Die Kyniker in der modernen Forschung* (Amsterdam).

Billows, R. A. (1990) *Antigonos the One-Byed and the Creation of the Hellenistic State*. Hellenistic Culture and Society 4 (Berkeley).

Birley, A. (1987) *Marcus Aurelius: A Biography* (London, 2nd edn).

Blundell, M. W. (1990) 'Parental nature and Stoic *oikeiōsis*', *Ancient Philosophy* 10: 221—242.

Bobzien, S. (1997) 'Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics', in Sorabji, R. ed. *Aristotle and After*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 68 (London), 71—89.

Bollack, J. (1969) 'Les maximes de l'amitié', *Association Guillaume Budé*, Actes du VIIIe Congres (Paris), 221—236.

Bonhöffer, A. (1890) *Epiktet und die Stoa* (Stuttgart, repr. 1968).

Bonhöffer, A. (1894) *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (Stuttgart, repr. 1968).

Bosworth, B. (1996) *Alexanderand the East: The Tragedy of Triumph* (Oxford).

Bouffartigue, J. (1992) *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Paris).

Bowersock, G. W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford).

Bowersock, G. W. (1978) *Julian the Apostate* (London).

Boyancé, P. (1936) 'Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et son oeuvre philosophique', *Revue des Etudes Latines* 14:288—309.

Bradbury, S. A. (1987) 'The date of Julian's *Letter to Themistius*', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 28:235—251.

Bradley, K. R. (1986) 'Seneca and slavery', *Classica et Mediaevalia* 37:161—172.

Bradley, K. R. (1994) *Slavery and Society at Rome* (Cambridge).

Brandon, S. G. F. (1967) *Jesus and the Zealots* (Manchester).

Brandon, S. G. F. (1968) *The Trial of Jesus of Nazareth* (London).

Branham, R. B. (1993) 'Diogenes' rhetoric and the invention of Cynicism', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Branham, R. B., and Goulet-Cazé, M.-O. edd. (1996) *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy for Europe* (Berkeley).

Brauch, T. (1993) 'Themistius and the Emperor Julian', *Byzantion* 63:79—115.

Bréguet, E. (1980) *Cicéron: la république*, 2 vols. (Paris).

Bringmann, K. (1971) *Untersuchungen zum späten Cicero* (Göttingen).

Brink, C. O., and Walbank, F. W. (1954) 'The construction of the sixth book of Polybius', *Classical Quarterly* 4:97—122.

Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo* (London).

Browning, R. (1975) *The Emperor Julian* (London).

Brunt, P. A. (1965) '"Amicitia" in the late Roman republic', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 11:1—20; revised as chapter 7 of Brunt 1988.

Brunt, P. A. (1971) *Italian Manpower 225 BC – AD 14* (Oxford).

Brunt, P. A. (1973) 'Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 19:9—34.

Brunt, P.. A. (1974) 'Marcus Aurelius in his *Meditations*', *Journal of Roman Studies* 64:1—20.

Brunt, P. A. (1975) 'Stoicism and the Principate', *Papers of the British School at Rome* 43:7—35.

Brunt, P. A. (1977a) 'Josephus on social conflicts in Roman Judaea', *Klio* 59:149—153.

Brunt, P. A. (1977b) 'Lex de imperio Vespasiani', *Journal of Roman Studies* 67:95—116.

Brunt, P. A. (1986) 'Cicero's *officium* in the civil war', *Journal of Roman Studies* 76:12—32.

Brunt, P. A. (1988) *The Fall of the Roman Republic and Related Essays* (Oxford).

Brunt, P. A., and Moore, J. M. edd. (1967) *Res Gestae divi Augusti: the Achievements of the Divine Augustus* (London).

Büchner, K. (1984). *M. Tullius Cicero, De re publica* (Heidelberg).

Buckland, W. W. (1908) *The Roman Law of Slavery* (Cambridge).

Bulman, P. (1992) *Phthonos in Pindar* (Berkeley).

Burkert, W. (1961) 'Hellenistische pseudopythagorica', *Philologus* 105:16—43; 226—246.

Burkert, W. (1965) 'Cicero als Platoniker und Skeptiker', *Gymnasium* 72:175—200.

Burkert, W. (1971) 'Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica', in *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica-Lettres de Platon-Littératur pseudépigraphique juive*. Entretiens Fondation Hardt (Vandoeuvres-Geneva), 25—55.

Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge MA).

Burnaby, J. (1938) *Amor Dei: A Study of the Religion of St Augustine* (London).

Cairns, F. (1989) *Virgil's Audustan Epic* (Cambridge).

Cameron, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse* (Berkeley).

Cameron, A. (1993) *The Later Roman Empire: AD 284—430* (London).

Cancik, H. (1987) 'Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus contra Apionem 2. 157—98', in Taubes, J. ed. *Theokratie. Rellgionstheorie und politsche Theologie* 2: 65—77.

Carras, G. P. (1993) 'Dependence or common tradition in Philo *Hypothetica* 8. 6. 10—7. 20 *and Josephus Contra Apionem* 2. 190 - 219', *Studia Philonica Annual* 5: 14—57.

Centrone, B. (1990) *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Introduzione, edizione, traduzione e commento (Naples).

Chadwick, H. (1965) *Origen: Contra Celsum* (Cambridge).

Chaumarrin, F.-R. (1985) *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et morale* (Paris).

Chesnut, G. F. (1978) 'The ruler and the logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and late Stoic political philosophy', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 16. 2 (Berlin and New York), 1310—1331.

Clay, D. (1983) 'Individual and community in the first generation of the Epicurean school', in AA. VV. 1983: 255—279.

Cochrane, C. N. (1940) *Christianity and Classical Culture* (Oxford).

Cohen, S. J. D. (1979) *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*. Columbia Studies in the Classical Tradition 8 (Leiden).

Cohn, N. (1957) *The Pursuit of the Millennium* (London).

Cole, T. (1964) 'The sources and composition of Polybius VI', *Historia* 13: 440—486.

Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland).

Cooper, J. M., and Procopé, J. F. (1995) *Seneca, Moral and Political Essays* (Cambridge).

Cornell, T. J. (1995) *The Beginnings of Rome* (London).

Cotton, H. (1984) 'The concept of *indulgentia* under Trajan', *Chiron* 14: 145—166.

Crawford, M. (1992) *The Roman Republic* (London, 2nd edn).

Crook, J. A., Lintott, A., and Rawson, E. edd. (1994) *Cambridge Ancient History*, vol. IX (Cambridge, 2nd edn).

Crossan, J. D. (1991) *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh).

Cunningham, A. (1982) *The Early Church and the State*. Sources of Early Christian Thought (Philadelphia).

Dagron, G. (1968) 'L'empire romain d'Orient au IVème siècle et les institutions politiques de l' hellénisme: le témoinage de Thémistios', *Travaux et Mémoirs*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines 3:1—242.

Dahlmann, H. (1935) 'Marcus Terentius Varro', *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 6 (Stuttgart), cols. 1172—1277.

Daley, B. E. (1991) *The Hope of the Early Church* (Cambridge).

Daly, L. (1980) '"In a borderland": Themistius' ambivalence toward Julian', *Byzanteinische Zeitschrift* 73:1—11.

Dawson, D. (1992) *Cities of the Gods* (New York and Oxford).

De Plinval, G. (1959) *Cicéron traité des lois* (Paris).

Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne* (Liège and Paris).

Delatte, L. (1942) *Les Traités de la Royauté, d'Ecphante, Diotogène et Sthéidas* (Liège).

Dell'Oro, A. (1960) *I libri de officio nella giurisprudenza romana* (Milan).

Denyer, N. C. (1983) 'The origins of justice', in AA. VV. 1983:133—152.

Desideri, P. (1978) *Dione de Prusa: un' intellettuale greco nell' impero romano* (Messina).

Desideri, P. (1986) 'La vira politica cittadina dell'Impero: lettura dei Praecepta gerendae reipublicae e dell'An seni res publica gerenda sit', *Athenaeum* 64:371—381.

Dillon, J. M. (1977): *The Middle Platanists* (London).

Dillon, J. (1993) *Alcinous: The Handbook of Platonism* (Oxford).

Dōring, K. (1995) 'Diogenes und Antisthenes', in Giannantoni, G., *et al*. edd. *La tradizione Socratica* (Naples), 125—250.

Dombart, B., and Kalb. A. (1955) *S. Aurelii Audustini De Civitate Dei*, 2 vols. Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum 47 and 48 (Turnholt).

Dorandi, T. (1982a) *Filodemo: il buon re secondo Omero* (Naples).

Dorandi, T. (1982b) 'Filodemo, Gli Stoici (PHerc 155 e 339)', *CronErc* 12:91—133.

Dorey, T. A. ed. (1966) *Latin Historans* (London).

Dorey, T. A. ed. (1969) *Tacitus* (London).

Dorey, T. A. ed. (1971) *Livy* (London).

Douglas, A. E. (1965) 'Cicero the philosopher', in Dorey, T. A. ed. *Cicero* (London).

Douglas, A. E. (1968) *Cicero. Greece and Rome*, New Surveys in the Classics no. 2 (Oxford, repr. with addenda 1978).

Downey, G. (1957) 'Themistius and the defence of Hellenism', *Harvard Theological Review* 50: 259—274.

Downey, G., and Norman, A. F. edd. (1965—1974) *Themistii Orationes*, 3 vols. Bibliotheca Teubneriana (Leipzig).

Downing, F. G. (1992) *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh).

Downing, F. G. (1993), 'Cynics and early Christianity', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Drake, H. A. (1976) *In Praise of Constantine: a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (Berkeley, Los Angeles and London).

Drummond, A. (1995) *Law, Politics and Power. Sallust and the Execution of the Catilinarian Conspirators* (Stuttgart).

Ducos, M. (1984) *Les Remains et la loi* (Paris).

Dudley, D. R. (1937) *A History of Cynicism* (London, repr. Hildesheim 1967).

Duff, P. W. (1938) *Personality in Roman Private Law* (Cambridge).

Dvornik, F. (1955) 'The Emperor Julian's "reactionary" ideas on kingship', in Weitzmann, K. ed. *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend* (Princeton), 71—81.

Dvornik, F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origin and Background*, 2 vols. (Washington).

Earl, D. C. (1961) *The Political Thought of Sallust* (Cambridge).

Earl, D. C. (1967) *The Moral and Political Tradition of Rome* (London).

Eckstein, A. M. (1995) *Moral Vision in the Histories of Polybius* (Berkeley and Los Angeles).

Edelstein, L. (1966) *The Meaning of Stoicism* (Cambridge MA).

Edwards, C. (1993) *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge).

Eisen, K. F. (1966) *Polybiosinterpretationen: Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römische Historiographie bei Polybios* (Heidelberg).

Eisenberger, H. (1982,) 'Die Natur und die römische Politeia im 6. Buche des Polybios', *Philologus* 12, 6: 44—58.

Elliot, J. K. (1993) *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford)。

Engberg-Pedersen, T. (1990) *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus).

Errington, R. M. (1990) *A History of Macedonia* (Berkeley).

Erskine, A. W. (1990) *The Hellenistic Stoa* (London).

Evans, E. (1948) *Tertullian's Treatise against Praxeas* (London).

Eyben, E. (1993) *Restless Youth in Ancient Rome* (London).

Falls, T. B. (1948) *Writings of Saint Justin Martyr*. Fathers of the Church series, vol. 6 (Washington).

Farquharson, A. S. L. (1944) *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, ed. with trans. and comm., 2 vols. (Oxford); trans. reissued with introduction and notes by Rutherford, R. B. (Oxford 1989).

Fedeli, P. (1989) 'Il panegirico di Plinio nella critica moderna', *Aufsteig und Niedergang der römischen Welt*, Band 33.1: 387ff.

Feldman, L. H. (1992) 'Josephus' portrait of Moses (part 1)', *Jewish Quarterly Review* 82: 285—328.

Feldman, L. H. (1993a) 'Josephus' portrait of Jeroboam', *Andrews University Seminary Studies* 31: 29—51 (also in Feldman 1998b: 424—435).

Feldman, L H. (1993b) 'Josephus' portrait of Josiah', *Louvain Studies* 18: 110—130 (also in Feldman 1998b: 424—435).

Feldman, L. H. (1993c) 'Josephus' portrait of Moses (part 2)', Jewish Quarterly Review 83: 7—50.

Feldman, L. H. (1993d) 'Josephus' Portrait of Moses (part 3)', *Jewish Qarterly Review* 83: 301—330.

Feldman, L. H. (1998a) *Josepbus' Interpretation of the Bible* (Berkeley, Los Angeles, London).

Feldman, L. H. (1998b) *Studies in Josephus' Rewritten Bible*. Supplements for the Study of Judaism (Leiden, Boston, Cologne).

Feldman, L. H., and Hata, G. edd. (1987) *Josephus, Judaism and Christianity* (Detroit).

Feldman, L. H., and Hata, G. edd. (1989) *Josephus, the Bible and Histery* (Detroit).

Ferrary, J.-L. (1988) *Philhellénisme et impérialisme* (Rome).

Ferrary, J.-L. (1995) 'The statesman and the law in the political philosophy of Cicero', in Laks and Schofield edd. 1995: 48—73.

Festugière, A.-J. (1955) *Epicurus and his Gods* (Oxford).

Figgis, J. N. (1921) *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'* (London).

Filoramo, G. (1990) *A History of Gnosticism* (Oxford).

Finley, M. I. (1980) *Ancient Slavery and Modern Ideology* (London).

Finley, M. I. (1981) *Economy and Society in Ancient Greece*, edited by Shaw, B. D., and Saller, R. P. (London).

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge).

Forster, E. S. (1924) [*Aristotle*]: Rhetorica ad Alexandrum, translated in Ross, W. D. ed. *The Works of Aristotle translated into English*, vol IX (Oxford).

Foucault, M. (1988) *The History of Sexuality. Vol. 3: The Care of the self*, trans. Hurley, R. (London).

Fowler, D. P. (1989) 'Lucretius and Politics', in Griffin and Barnes edd. 1989: 120—150.

Fraisse, J.-C. (1974) *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique* (Paris).

Fraser, P. M. (1972) *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. (Oxford).

Frezza, P. (1969) 'La cultura di Ulpiano', *Studia et documenta historiae et iuris* 34: 363—375.

Frier, B. W. (1979) *Libri annales pontificum maximorum: the Origins of the Annalistic Tradition* (Rome).

Fries, J. (1985) *Der Zweikampf in Titus Livius* (Meisenheim am Glan).

Frischer, B. (1982) *The Sculpted Word* (Berkeley, Los Angeles and London).

Fritz, K. von (1940) *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources* (New York).

Fritz, K. von (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (New York).

Fuhrmann, M. (1966) *Anaximenis Ars Rhetorica* (Leipzig).

Furley, D. J. (1978) 'Lucretius the Epicurean: on the history of man', in *Lucrèce*. Fondation Hardt 24 (Vandoenvres-Geneva), 1—37.

Gabba, E. (1991) *Dionysius and the History of Archac Rome* (Berkeley and Oxford).

Gafni, I. M. (1989) 'Josephus and I Maccabees', in Feldman and Hata edd. 1989: 116—131.

Gaïth, J. (1953) *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris).

Garcia Moreno, L. A. (1992) 'Paradoxography and political ideals in Plutarch's *Life of Sertorius*',

in Stadter, P. A. ed. *Plutarch and the Historical Tradition* (London).

Garnsey, P. (1996) *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge).

Garzetti, A. (1974) *From Tiberius to the Antonines* (London).

Gandemet, J. (1967) *Institutions de l' antiquité* (Paris).

Geytenbeek, A. C. Van (1963) *Musonius Rufus and Greek Diatribe* (Assen).

Giannantoni, G. (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols. (Naples).

Giannantoni, G. (1993) 'Antistene fondatore della scuola cinica?', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Gibbs, J. H., and Feldman, L. H. (1986) 'Josephus' vocabulary for slavery', *Jewish Quarterly Review* 76: 281—310.

Gigante, M. (1993) 'Cinismo e Epicureismo', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Gigante, M. (1995) *Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum* (Ann Arbor MI).

Gill, C. (1988) 'Personhood and personality: the four-*personae* theory in Cicero, *De Officiis* I', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 169—199.

Gill, C. (1995) *Epictetus: The Discourses, Handbook, Fragments*. Trans. Hard, R., ed. Gill, C. (London).

Gill, C. (1998) 'Reciprocity or altruism in Greek ethical philosophy?', in Gill, C., Postlethwaite, N., and Seaford, R. edd. *Reciprocity in Ancient Greece* (Oxford).

Girardet, K. M. (1983) *Die Ordnung der Welt* (Wiesbaden).

Glover, T R. (1931) *Tertullian: Apology and De Spectaculis* (with *Minucius Felix: Octavius*, trans. G. H. Rendall). Loeb Classical Library (Cambridge MA and London).

Glucker, J. (1988) 'Cicero's philosophical affiliations', in Dillon, J. M., and Long, A. A. edd. *The Question of 'Eclecticism'* (Berkeley, Los Angeles and London).

Goettling, C. W. (1851) 'Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats', *Gesammelte Abhandlungen aus dem classichen Alterthum* 1: 251—277.

Goldschmidt, V. (1977) *La Doctrine d' Epicure et le droit* (Paris).

Görler, W. (1995) 'Silencing the troublemaker: *De Legibus* I. 39 and the continuity of Cicero's scepticism', in Powell ed. 1995.

Goodblatt, D. (1994) *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 38 (Tübingen).

Goodenough, E. R. (1928) 'The political philosophy of Hellenistic kingship', *Yale Classical Studies* 1: 55—102.

Goodenough, E. R. (1938) *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory* (New Haven, repr. Hildesheim 1967).

Goodman, M. (1994) 'Josephus as Roman citizen', in Parente and Sievers edd. 1994: 329—338.

Gould, J. (1989) *Herodotus* (London).

Goulet, R. ed. (1994) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II (Paris).

Goulet-Cazé, M.-O. (1982) 'Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le cynique à propos de Diogène Laërce VI 72', *Rheinisches Museum* 125 (1982): 214—245.

Goulet-Cazé, M.-O. (1986) *L'Ascèse cynique*(Paris).

Goulet-Cuzé, M.-O. (1992) 'Le livre VI de Diogène Laerce: analyse de sa Structure et reflexions methodologiques', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 36. 6(Berlin and New York).

Goulet-Cazé, M.-O. (1994) 'Diogène de Sinope', in Goulet(1994).

Goulet-Cazé, M.-O. (1996) 'Religion and the early Cynics', in Branham and Goulet-Cazé edd. 1996:47—80.

Goulet-Cazé, M.-O., and Goulet, R. edd. (1993) *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*(Paris).

Greenslade, S. L. (1954) *Church and State from Constantine to Theodosius*(London).

Griffin, M. T. (1976) *Seneca, a Philosopher in Politics*(Oxford, reissued with a postscript 1992).

Griffin, M. T. (1986) 'Philosophy, Cato and Roman suicide', *Greece and Rome* 33:64—77, 192—202.

Griffin, M. T. (1989) 'Philosophy, politics, and politicians at Rome', in Griffin and Barnes edd. 1989:1—37.

Griffin, M. T. (1993) 'Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Griffin, M. T(1995) 'Philosophical badinage in Cicero's letters to his friends', in Powell ed. 1995: 325—346.

Griffin, M. T. (1996) 'Cynicism and the Romans: attraction and repulsion', in Branham and Goulet-Cazé edd. 1996:190—204.

Griffin, M. T(1997) 'The Senate's version', *Journal of Roman Studies* 87:249—263.

Griffin, M. T., and Barnes, J. edd. (1989) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*(Oxford).

Grziwotz, H. (1986) *Der moderne Verfassungsbegriff und die römische Verfassung in der deutschen Forschung des* 19. *und* 20. *Jahrhunderts*(Frankfurt).

Hadas, M. (1951) *Aristeas to Philocrates*(*Letter of Aristeas*)(New York).

Hadot, I. (1969) *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*(Berlin).

Hadot, I. (1984) *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*(Paris).

Hadot, P. (1972) 'Fürstenspiegel', *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol VIII(Stuttgart), 555—632.

Hadot, P. (1998) *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*(Cambridge MA).

Hagendahl, H. (1967) *Augustine and the Latin Classics*, 2 vols. (Gothenburg).

Hahm, D. E. (1992) 'A neglected Stoic argument for human responsibility', *Illinois Classical Studies* 17:23—48.

Hahm, D. E. (1995) 'Polybius' applied political theory', in Laks and Schofield edd. 1995:7—47.

Hammond, N. G. L. (1993) *Sources for Alexander the Great*(Cambridge).

Hamack, A. (1908) *The Mission and Expansion of Christianity*, trans. by Moffat, J. (London).

Harris, W. V. (1979) *War and Imperialism in Republican Rome 327—70 BC*(Oxford).

Heine, R. E. (1989) *The Montanist Oracles and Testimonia*. Patristic Monograph Series 14(Macon

GA),

Heinze, R. (1924) 'Ciceros "Staat" als politische Tendenzschrift', *Hermes* 59:73—94, reprinted in Heinze, *Vom Geist des Römertums* (Stuttgart, 3rd edn 1960).

Hellegouarc'h, J. (1963) *Le Vocabulaire latin des relations des parties politiques sous la république* (Paris).

Hengel, M. (1989/1961) *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 AD*, trans. Smith, D. (Edinburgh).

Hense, O. (1905) *C. Musonii Rufi Reliquiae* (Leipzig).

Herr, W. S., and Rackham, H. (1937) *Aristotle: Problems II: Books XXII - XXXVIII* and *Rhetoria ad Alexandrum* (Cambridge MA and London).

Hijmans, B. L., Jr. (1959) *Askēsis: Note on Epictetus' Educational System* (Assen).

Höistad, R. (1948) *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala).

Holden, H. (1854) *M. Tullii Ciceronis De Offciis Iibri Tres* (Cambridge).

Hölkeskamp, K.-J. (1987), *Die Entstehung der Nobilität* (Stuttgart).

Honoré, T. (1982) *Ulpian* (Oxford).

Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves* (Cambridge).

Hopkins, K. (1983) *Death and Renewal* (Cambridge).

How, W. W. (1930) 'Cicero's ideal in his *De re publica*', *Journal of Roman Studies* 20:24—42.

Innes, D., Hine, H. M., and Pelling, C. B. R. edd. (1995) *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell* (Oxford).

Inwood, B. (1995) 'Politics and paradox in Seneca's *De beneficiis*', in Laks and Schofield edd. 1995:241—265.

Inwood, B. (1996) '*L'oikeiōsis* sociale chez Epictète', in Algra, K., van der Horst, P., and Runia, D. edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden), 243—264.

Ioppolo, A. M. (1980) *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Naples).

Isichei, E. A. (1964) *Political Thinking and Social Experience. Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullian to Salvian* (Christchurch, New Zealand).

Isnardi Parente, M. (1979) *Città e regimi politici nel pensiero greco* (Turin).

Jagu, A. (1979) *Musonius Rufus: entretiens et fragments. Introduction, traduction et commentaire* (Hildesheim).

Jellicoe, S. (1966) 'The occasion and purpose of the Letter of Aristeas: a reexamination', *New Testament Studies* 12:144—150.

Jocelyn, H. D. (1976—7) 'The ruling class of the Roman republic and Greek philosophers', *Bulletin of the John Rylands Library* 59:323—366.

Johnston, D. (1989) 'Justinian's Digest: the interpretation of interpolation', *Oxford Jounnal of Ledal Studies* 9:149—166.

Jolowicz, H. F., and Nicholas, B. (1972) *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge, 3rd edn).

Joly, R. (1956) *Le Thème philosophique des genres de vie dans l' antiquité* (Brussels).

Jones, C. P. (1971) *Plutarch and Rome* (Oxford).

Jones, C. P. (1978) *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cambridge MA).

Kantorowicz, E. H. (1952a) 'Deus per naturam. Deus per gratiam. A note on mediaeval political theology', *Harvard Theological Review* 45:253—277(also in Kantorowicz 1965:121—137).

Kantorowicz, E. H. (1952b) 'Kaiser Friedrich II und das Königbild des Hellenismus', in *Varia Variorum. Festgabe K. Reinhardt* (Münster-Köln), 169—193(also in Kantorowicz 1965:264—283).

Kantorowicz, E. H. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton).

Kantorowicz, E. H. (1965) *Selected Studies* (Locust Valley NY).

Kaser, M. (1971) *Das römische Privatrecht* I(Munich, 2nd edn).

Kaser, M. (1986) 'Ius publicum und ius privatum', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)* 103:1—101.

Kaser, M. (1994) *Ius gentium* (Cologne, Weimar and Vienna).

Kenter, L. P. (1972) *Cicero De Legibus: a commentary on book I* (Amsterdam).

Keyes, C. W. (1921) 'Original elements in Cicero's ideal constitution', *American Journal of Philology* 13:309—323.

Keyes, C. W. (1928) *Cicero: De Re Publica; De Legibus* (Cambridge MA and London).

Kidd, I. G. (1971) 'Stoic intermediates and the end for man', in Long ed. 1971:150—172.

Kilb, G. (1971) 'Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero', in Büchner, K. ed. *Das neue Cicerobild* (Darmstadt).

Kindstrand, J. F. (1976) *Bion of Borysthenes* (Uppsala).

Knoche, U. (1934) 'Der römische Ruhmesgedanke', *Philologus* 89:102—124.

Krarup, P. (1956) *Rector rei publicae* (Copenhagen).

Kraus, C. S. (1999) "Jugurthine disorder', in Kraus, C. S. ed. *The Limits of Historiography* (Leiden, Boston and Cologne).

Kraus Reggiani, C. (1984) 'I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 21.1(Berlin and New York), 554—586.

Kumaniecki, K. F. (1969) *M. Tulli Ciceronis De Oratore* (Leipzig).

Kummel, W. G. (1975) *Introduction to the New Testament* (London, rev. edn).

Ladouceur, D. J. (1987) 'Josephus and Masada', in Feldman and Hata edd. 1987:95—114。

Laks, A., and Schofield, M. edd. (1995) *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (Cambridge).

Lauria, M. (1930) 'Iurisdictio', *Studi Bonfante*, vol. II(Milan), 481—538.

Lebram, J. C. H. (1974) 'Der Idealstaat der Juden', in Betz. O., Haacker, K., and Hengel, M. edd. *Josophus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und den neuen Testament, Otto Michel zum 70 Geburtstag gewidmet* (Göttingen), 233—253.

Lend, O. (1927) *Das Edictum perpetuum* (Leipzig, 3rd edn).

Lepore, E. (1954) *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica* (Naples).

Levy, E. (1949) 'Natural law in Roman thought', *Studia et documenta historiae et iuris* 15:1—23 (repr. in Levy, E. *Gesammelte Schriften*, Cologne and Graz 1963, I:1—19).

Lewis, C. S. (1964) *The Discarded Image* (Cambridge).

Liebs, D. (1982) 'Ulpiani regnlae: zwei Pseudepigrafa', in Wirth, G. ed., *Romanitas-Christianitas* (Berlin), 282—292.

Lightfoot, J. B. (1885) *The Apostolic Fathers* (London).

Linder, H. (1972) *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentum und des Urchristentums 12 (Leiden).

Lintott, A. (1997) 'The theory of the mixed constitution at Rome', in Barnes, J., and Griffin, M. T. edd. *Philosophia Togata* II (Oxford).

Long, A. A. (1982) 'Epictetus and Marcus Aurelius', in Luce, J. ed. *Ancient Writers: Greece and Rome* (New York), 985—1002.

Long, A. A. (1983) 'Greek ethics after Macintyre and the Stoic community of reason', *Ancient Philosophy* 3:184—199.

Long, A. A. (1986a) *Hellenistic Philosophy* (Berkeley, Los Angeles and London, 2nd edn).

Long, A. A. (1986b) 'Pleasure and socialutility: the virtues of being Epicurean', in *Aspects de la philosophie Hellénistique*, Fondation Hardt 32 (Vandoeuvres-Geneva), 283—324.

Long, A. A. (1995) 'Cicero's politics in *De Officiis*', in Laks and Schofield edd. 1995:213—240.

Long, A. A. (1996) *Stoic Studies* (Cambridge).

Long, A. A. ed. (1971) *Problems in Stoicism* (London).

Long, A. A., and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge).

Longo Auricchio, F. (1988) *Ermarco: Frammenti*, La scuola di Epicuro 6 (Naples).

López Cruces, J. L. (1995) *Les Méliambes de Cercidas de Mégalopolis* (Amsterdam).

Lord, C. (1991) 'Aristotle's anthropology', in Lord, C., and O'Connor, D. K. edd. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley, Los Angeles and Oxford), 49—73.

Lovejoy, A. O., and Boas, G. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, repr. New York 1973).

Luce, T. J., and Woodman, A. J. edd. (1993) *Tacitus and the Tacitean Tradition* (Princeton).

Lüderitz, G. (1994) 'What is the Politeuma?', in van Henten, J. W, and vail der Horst, P. W. edd. *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 21 (Leiden), 183—225.

Lutz, C. E. (1947) 'Musonius Rufus: "The Roman Socrates"', *Yale Classical Studies* 10:3—147.

McDonald, M. F. (1964) *Lactantius: The Divine Institutes*. Fathers of the Church series vol. 49 (Washington).

McGushin, P. (1992 and 1994) *Sallust, The Histories*. Text, translation and commentary, 2 vols (Oxford).

MacMullen, R. (1986) 'Personal power in the Roman Empire', *American Journal of Philology* 107:512—524.

Manuwald, B. (1980) *Der Aufbau der Lukrezischen Kulturentstehungslehre* (Mainz and Wiesbaden).

Markus, R. A. (1988a) *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine* (Cambridge, 2nd edn).

Markus, R. A. (1988b) 'The Latin Fathers', in *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, 92—122.

Marrou, H. I. (1958) *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 4th edn).

Mason, S. (1991) *Flavius Josephus on the Pharisees* (Leiden).

Mason, S. (1994) 'Josephus, Daniel and the Flavian house', in Parente and Sievers edd. 1994:161—191.

Matthews, J. (1989) *The Roman Empire of Ammianus Marcellinus* (London).

Meissner, B. (1986) 'ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ: Polyblos über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung', *Saeculum* 37:313—351.

Mellor, R. (1993) *Tacitus* (London).

Mendels, D. (1992): *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine* (New York).

Michel, A. (1960) *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* (Paris).

Miles, G. B. (1995). *Livy: Reconstructing Early Rome* (Ithaca NY and London).

Millar, F. G. B. (1964) *A Study of Cassius Dio* (Oxford).

Millar, F. G. B. (1965) 'Epictetus and the Imperial Court', *Journal of Roman Studies* 55:141—148.

Miller, F. G. B. (1984) 'The political character of the classical Roman republic', *Journal of Roman Studies* 74:1—19.

Millar, F. G. B. (1980) 'Politics, persuasion and the People before the Social War', *Journal of Roman Studies* 76:1—11.

Miller, W. (1913) *Cicero De Officiis* (Cambridge MA and London).

Mitchell, R. (1990) *Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State* (Ithaca NY and London).

Mitchell, T. N. (1979) *Cicero, the Ascending Years* (New Haven and London).

Mitchell, T. N. (1991) *Cicero, the Senior Statesman* (New Haven and London).

Mitsis, P. (1988) *Epicurus' Ethical Theory* (Ithaca NY and London).

Mitteis, L. (1908) *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians* (Leipzig).

Moles, J. L. (1978) 'The career and conversion of Dio Chrysostom', *Journal of Hellenic Studies* 98:79—100.

Moles, J. L. (1983a) '"Honestius quam ambitiosius?'": an exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men', *Journal of Hellenic Studies* 103:103—123.

Moles, J. L. (1983b) 'The date and purpose of the fourth kingship oration of Dio Chrysostom',

Classical Antiquity 2:251—278.

Moles,J. L. (1988) *Plutarch: Life of Cicero* (Warminster).

Moles,J. L. (1990) 'The kingship orations of Dio Chrysostom', *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6:297—375.

Moles,J. L(1993) 'Le cosmopolitisme cynique', in Goulet-Cazé and Goutet edd. 1993.

Moles,J. L. (1995a) 'The Cynics and politics', in Laks and Schofietd edd. 1995:129—158.

Moles,J. L. (1995b) 'Dio Chrysostom, Greece, and Rome', in Innes, Hine and Pelling edd. 1995: 177—192.

Momigliano, A. (1941) 'Epicureans in revolt', *Journal of Roman Studies* 31:15:1—7.

Momigliano, A. (1950a) 'Ancient history and the antiquarian', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13:285—315.

Momigliano, A. (1969[1950b]) 'Seneca', *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Rome). 239—256.

Momigliano, A. (1971)) *The Development of Greek Biography* (Cambridge MA and London).

Mommsen, Th. (1887—8) *Römisches Staatsrecht*, 3 vols. (Leipzig).

Moore, T. J. (1989) *Artistry and Ideology. Livy's Vocabulary of Virtue* (Frankfurt).

Moranx, P. (1973) *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I. Band: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.* (Berlin).

Moraux, P. (1984) *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II. Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* (Berlin).

Morgan, T. (1998) 'A good man skilled in politics: Quinrilian on power and pedagogy', in Too, Y. L., and Livingstone, N. edd. *Pedagogy and Power* (Cambridge).

Müller, R. (1972) *Die epikureische Gesellschaftstheorie* (Berlin).

Müller, R. (1987) 'Rhetorik und Politik in Philodems "Rhetorica", in Müller, *Polis und Res publica* (Weimar).

Murray, O. (1965) 'Philodemus on the good king according to Homer', *Journal of Roman Studies* 55:161—182.

Murray, O. (1967) 'Aristeas and Ptolemaic kingship', *Journal of Theological Studies* 18:337—371.

Murray, O. (1970) 'Hecataeus of Abdera and Pharaonic kingship', *Journal of Egyptian Archaeology* 56:141—171.

Murray, O. (1987) 'The letter of Aristeas', *Studi Ellenistici II* (Pisa), 15—29 (revised English version of 'Aristeasbrief', *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 4[Stuttgart, 1986], 573—587).

Nikiprowetsky, V. (1977) *Le Commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie* (Leiden).

Nippel, W. (1980) *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Geschichte und Gesellschaft 21 (Stuttgart).

Norman, A. F. (1969) *Libanius: Selected Works*, vol. I. Loeb Classical Library (Cambridge MA & London).

Nörr, D. (1974) *Rechtskritik in der römischen Antike* (Munich).

North, J. (1990) 'Democratic politics in Republican Rome', *Past and Present* 126:3—21.

Noyen, P. (1955) 'Marcus Aurelius, the greatest practician of Stoicism', *L'Antiquité classique* 24: 372—383.

Nussbaum, M. C. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton).

O'Donovan, O. (1980) *The Problem of Self-Love in Augustine* (New Haven and London).

O'Meara, D. J. (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford).

O'Meara, D. J. (1993) 'Aspects of political philosophy in Iamblichus', in Blumenthal, H. J., and Clark, E. G. edd. *The Divine Iamblichus* (Bristol), 65—73.

O'Neil, J. L. (1995) *The Origins and Development of Ancient Greek Democracy* (Lanham MD and London).

Oakley, S. (1985) 'Single combat in the Roman Republic', *Classical Quarterly* 35:392—410.

Obbink, D. (1988) 'Hermarchus, Against Empedocles', *Classical Quarterly* 38:428—435.

Olivecrona, K. (1949) *Three Essays in Roman law* (Lund).

Paquet, L. ed. (1988) *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* (Ottawa, 2nd edn).

Parente, F., and Sievers, J. edd. (1994) *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*. Studia Post-Biblica 41 (Leiden).

Parker, R. (1988) 'The values of Pliny', *Omnibus* 15:6—8.

Pédech, P. (1964) *La Méthode historique de Polybe* (Paris).

Pelletier, A. (1962) *La Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes 89 (Paris).

Pelling, C. B. R. (1995) 'The Moralism of Plutarch's *Lives*', in Innes, Hine and Pelling edd. 1995.

Pembroke, S. (1971) 'Oikeiōsis', in Long ed. 1971:114—149.

Pétrement, S. (1991) *A Separate God*? (London).

Petzold, K. E. (1977) 'Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios', *Saeculum* 28: 253—290.

Philippson, R. (1910) 'Die Rechtsphilosophie der Epikureer', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23:289—337 and 433—446.

Podes, S. (1991a) 'Polybios' Anakyklosis-Lehre, diskrete Zustandssyteme und das Problem der Mischverfassung,' *Klio* 73:382—390.

Podes, S. (1991b) 'Polybius and his theory of anacyclosis: problems of not just ancient political theory', *History of Political Thought* 12:577—587.

Pohlenz, M. (1934) *Antikes Führertum* (Leipzig).

Powell, J. G. F. (1990) *Cicero: On Friendship and The Dream of Scipio* (Warminster).

Powell, J. G. F. (1994) 'The *rector rei publicae of Cicero's De Republica*', in *Scripta Classica Israelica* 13:19—29.

Powell, J. G. F. ed, (1995) *Cicero the Philosopher: Twelve Papers* (Oxford).

Powell, J. G. F. (forthcoming) *Cicero De Republica* (Oxford).

Rackham, H., and Sutton, E. W. (1942) *Cicero, De Oratore*, 2 vols. (Cambridge MA and London).

Radice, B. (1968) 'Pliny and the *Panegyricus*', *Greece and Rome* 15:166—172.

Rajak, T. (1983) *Josephus. The Historian and his Society* (London).

Rajak, T. (1991) 'Friends, Romans, subjects: Agrippa II's speech in Josephus' *Jewish War*', in Alexander, L. ed. *Images of Empire*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 12 (Sheffield), 122—134.

Rajak, T. (1996) 'Hasmonean kingship and the invention of tradition', in Bilde, P. *et al*. edd. *Aspects of Hellenistic Kingship*, Studies in Hellenistic Civilization 7 (Aarhus), 99—115.

Rajak, T(1997) 'The martyr's portrait in Greek-Jewish literature', in Edwards, M., and Swain, S. edd. *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* (Oxford), 39—67.

Rawson, E. D. (1973) 'The interpretation of Cicero's *De Legibus*', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* Band I.4:334—356.

Rawson, E. D. (1975) *Cicero: a Portrait* (London).

Rawson, E. D. (1985) *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London).

Reinhold, M. (1988) *From Republic to Principate: an historical commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 49—52 (36—29 BC)* (Atlanta).

Reitzenstein, R. (1917) 'Die Idee des Principats bei Cicero und Augustus', in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Klasse 1917:399—436.

Rich, J. W. (1976) *Declaring War in the Roman Republic* (Brussels).

Rich, J. W. (1989) 'Dio on Augustus', in Cameron, A. ed. *History as Text. The Writing of Ancient History* (London), 86—110.

Rich, J. W., and Shipley, G. edd. (1993) *War and Society in the Roman World* (London).

Richter, W. (1983) 'Charakterzeichnung und Regie bei Livius', in Lefèvre, E., and Olshausen, E. edd. *Livius, Werk und Rezeption: Festschrift für Erich Burck*, (Munich), 60—80.

Rist, J. M. (1982) 'Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius', in Meyer, B. F., and Sanders, E. P. edd. *Jewish and Christian Self-Definition* (Philadelphia), 23—45, 190—192.

Rist, J. M. (1994) *Augustine* (Cambridge).

Robinson, J. ed. (1977) *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden).

Rosenthal, E. I. J. (1958) *Political Thought in Mediaeval Islam: an Introductory Outline* (Cambridge).

Rousseau, P. (1985) *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt* (Berkeley).

Rowland, C. (1982) *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London).

Rowland, C. (1988) *Radical Christianity* (Cambridge).

Rudd, N. (1998) *Cicero, the Republic and the Laws*, trans. Rudd, N., with notes by Powell, J. (Oxford).

Rudolph, K. (1983) *Gnosis*. (Edinburgh).

Runia, D. T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden).

Runia, D. T. (1990) *Exegesis and Philosophy; Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot).

Runia, D. T. (1993) *Philo in Early Christian Literature. A Survey*(Assen and Minneapolis).

Russell, D. A. (1972) *Plutarch*(London).

Russell, D. A. (1981) *Menander Rhetor*(Oxford).

Russell, D. A. (1992) *Dio Chrysostom: Orations VII, XII, XXXVI*(Cambridge).

Russell, D. S. (1964) *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. 200 *BC-AD* 100(London).

Russell, F. H. (1975) *The Just War in the Middle Ages*(Cambridge).

Rutherford, R. B. (1989) *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*(Oxford).

Ryfell, H. (1949) ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: *Der Wandel der Staatsverfassungen*, Noctes Romanae 2(Bern; repr. New York 1973).

Sabine, G. H., and Smith, S. B. (1929) *Marcus Tullius Cicero: On the Commonwealth* (Columbus OH, repr. Indianapolis 1950).

Sacks, K. S. (1990) *Diodorus Siculus and the First Century*(Princeton).

Sailer, R. P. (1982) *Personal Patronage under the Early Empire*(Cambridge).

Scanlon, T. F. (1980) *The Influence of Thucydides on Sallust*(Heidelberg).

Schmidlin, B. (1970) *Die römische Rechtsregeln*(Cologne and Vienna).

Schmidt, W. (1986) *Untersuchungen zur Fälschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristaios*, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie 37(Bonn).

Schoedel, W. R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford Early Christian Texts (Oxford).

Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the city*(Cambridge; repr. Chicago 1999).

Schofield, M. (1995a) 'Cicero's definition of *res publica*', in Powell ed. 1995: 63—83.

Schofield, M. (1995b) 'Two Stoic approaches to justice', in Laks and Schofield edd. 1995: 191—212.

Schofield, M. (1996) 'Le Sage et la politique à l'époque Hellénistique', in Brunschwig, J., and Lloyd, G. E. R. edd. *Le Savoir Grec*(Paris), 218—226.

Schofield, M. (1999a) *Saving the City*(London).

Schofield, M. (1999b) 'The disappearing philosopher king', in Schofield 1999a.

Schofield, M. (1999c) 'Morality and the law: the case of Diogenes of Babylon', in Schofield 1999a.

Schofield, M. (1999d) 'Social and political thought', in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*(Cambridge).

Schrijvers, P. H. (1996) 'Lucretius on the origin and development of political life', in Algra, K. A., van der Horst, P. W., and Rana, D. T. edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*(Leiden), 220—230.

Schroder, B. (1996) *Die "väterlichen Gesetze": Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griecher und Römer*(Tübingen).

Schubart, W. (1937a) 'Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri', *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 12: 1—26.

Schubart, W. (1937b) 'Das Königsbild des Hetlenismus', *Die Antike* 13: 272—288.

Schulz, F. (1946) *History of Roman Legal Science* (Oxford).

Schulz, F. (1951) *Classial Roman Law* (Oxford).

Schwartz, D. R. (1983/4) 'Josephus on the Jewish Constitution and Community', *Scripta Classica Israelica* 7:30—52.

Schwartz, S. (1990) *Josephus and Judaean Politics*. Columbia Studies in the Classical Tradition 18 (Leiden).

Scott, K. (1929) 'Plutarch and the ruler cult', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 60:117—135.

Seager, R. (1972) 'Cicero and the word *popularis*', *Classical Quarterly* 22:328—338.

Sedley, D. N. (1982) 'The Stoic criterion of identity', *Phronesis* 27:255—275.

Sedley, D. N. (1997) 'The ethics of Brutus and Cassius', *Journal of Roman Studies* 87:41—53.

Setton, K. M. (1941) *The Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (New York and London).

Shackleton Bailey, D. R. (1971) *Cicero* (London).

Shacldeton Bailey, D. R. (1965—1970) *Cicero: Letters to Atticus*, 7 vols. (Cambridge).

Shackleton Bailey, D. R. (1977) *Cicero: Epistulae ad Familiares*, 2 vols. (Cambridge).

Shackleton Bailey, D. R. (1980) *Cicero: Epistulae ad Quintum et M. Brutum* (Cambridge).

Sharpies, R. W. (1996) *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London).

Shotter, D. (1991) *Angustus Caesar* (London).

Sinclair, T A. (1951) *A History of Greek Political Thought* (London).

Smith, M. F. (1993) *Diogenes of Oenoanda: The Epicurean Inscription* (Naples).

Smith, R. (1995) *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate* (London).

Sordi, M. (1988) *The Christians and the Roman Empire* (London).

Squilloni, A. (1991) *Il concetto di 'regno' nel pensiero dellopseudo Ecfanto. Le fonti ei trattati peri basileias* (Florence).

Stadter, P. A. (1980) *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill NC).

Staniforth, M. (1987) *Early Christian Writings*, translation revised with introd. and notes by Louth, A. (Harmondsworth).

Stanton, G. R. (1968) 'The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius', Phronesis 13: 183—195.

Stanton, G. R. (1969) 'Marcus Aurelius, emperor and philosopher', *Historia* 18:570—587.

Stein, P. (1966) *Regulae Iuris* (Edinburgh).

Stein, P. (1978) 'The place of Scrvius Sulpicins Rufus in the development of Roman legal science', in Behrends, O. *et al*. edd. *Festschrift für Franz Wieacker* (Göttingen), 175—84.

Stevenson, J. (1961) 'Aspects of the relations between Lactantius and the Classics', *Studia Patristica* 4:497—503.

Stern, M. (1987) 'Josephus and the Roman Empire as reflected in the *Jewish War*', in Feldman and Hata edd. 1987:71—80.

Stockton, D. L. (1971) *Cicero, a Political Biography* (Oxford).

Strasburger, H. (1956) *Concordia Ordinum* (Amsterddam).

Strasburger, H. (1965) 'Posidonius and problems of empire', *Journal of Roman Studies* 55:40—53.

Strasburger, H. (1966) 'Der Scipionenkreis', *Hermes* 94:60—72.

Striker, G. (1987) 'Origins of the concept of natural law', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2:79—102.

Striker, G. (1991) 'Following nature', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10:1—73.

Sullivan, F. A. (1941) 'Cicero and gloria', *Transactions of the American Philological Association* 72:382—391.

Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50—250* (Oxford).

Syme, R. (1939) *The Roman Revolution* (Oxford).

Syme, R. (1958) *Tacitus* (Oxford).

Syme, R. (1960) 'Pliny's less successful friends', *Historia* 9:362—79 (repr. in Badian, E. ed. *Ronald Syme: Roman Papers* II[Oxford 1979], 477—495).

Syme, R. (1971) *Emperors and Biography* (Oxford).

Tarn, W. W. (1933) 'Alexander and the unity of mankind', *Proceedings of the British Academy* 19: 123—166.

Tarn, W. W, and Griffith, G. T. (1952) *Hellenistic Civilization* (London, 3rd edn).

Tarver, T. (1997) 'Varro and the antiquarianism of philosophy', in Barnes, J., and Griffin, M. T. edd. *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* (Oxford), 130—164.

Tcherikover, V. (1958) 'The ideology of the Letter of Aristeas', *Harvard Theological Review* 51: 59—85.

Terian, A. (1985) 'Some stock arguments for the magnanimity of the law in Hellenistic Jewish apologetics', in Jackson, B. ed. *Jewish Law Association Studies* 1 (Chico CA), 141—150.

Testard, M. (1965) *Cicéron Les Devoirs*, 2 vols. (Paris).

Thackeray, H. St J. (1902) 'The Letter of Aristeas', appendix to Swete, H. B., *Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge).

Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Turcu).

Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Turku).

Thesleff, H. (1971) 'On the problem of the Doric Pseudopythagorica. An alternative theory of date and purpose', in *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica-Lettres de Platon-Littératur pseudépigraphique juive*. Fondation Hardt (Vandoeuvres-Geneva), 59—87.

Thoma, C. (1989) 'The high priesthood in the judgment of Josephus', in Feldman and Hata edd. 1989:196—215.

Tigerstedt, E. N. (1974) *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. II (Uppsala).

Toner, J. (1995) *Leisure in Ancient Rome* (Cambridge).

Trevett, C. (1996) *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge).

Triantaphyllopoulos,J. (1985) *Das Rechtsdenken der Griechen*(Munich).

Troiani,L. (1978) 'Osservazioni sopra l' Apologia di Filone: gli Hypothetica', *Athenaeum*56: 304—14.

Troiani,L. (1987) 'Il libro di Aristea ed il giudaismo ellenistico(premesse per un' interpretazione)', in Virgilio, B. ed. *Studi ellenistici* 2:31—61.

Troiani,L. (1994) 'The Politeia of Israel in the Greco-Roman Age', in Parente and Sievers edd. 1994:11—22.

Trompf,G. W. (1979) *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*(Berkeley and Los Angeles).

Tyrell,R. Y., and Purser, L. C. (1901—1918) *The Correspondence of Cicero*, 7 vols. (Dublin and London).

Usener, H. (1887) *Epicurea*(Leipzig).

Vander Waerdt, P. A. (1987) 'The justice of the Epicurean wise man', *Classical Quarterly* 37: 402—422.

Vander Waerdt, P. A. (1988) 'Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals', *Transactions of the American Philological Associalion* 118:87—106.

Vander Waerdt, P. A. (1991) 'Politics and philosophy in Stoicism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9:185—211.

Vander Waerdt, P. A. (1994) 'Zeno's Republic and the origins of natural law', in Vander Waerdt, P. A. ed. *The Socratic Movement*(Ithaca), 272—308.

Vanderspoet,J. (1995) *Themistius and the Imperial Court*(Ann Arbor MI).

Vermes,G. (1981) *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*(Philadelphia, rev. edn).

Vermes,G. (1982) 'A summary of the Law by Flavius Josephus', *Novum Testamentum*24.4:289—303.

Veyne,p. (1976) *Le Pain et le cirque*(Paris); abridged and translated into English as *Bread and Circuses*(London 1990).

Villalba I Varneda, P. (1986) *The Historical Method of Flavius Josephus*(Leiden).

Vocabularium iurisprudentiae romanae(1894—1985), 5 vols(Berlin).

Wagner, H. (1978) *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius*(Zutphen).

Walbank, F. W. (1940) *Philip V of Macedon*(Cambridge; repr. Hamden CT, 1967).

Walbank, F. W. (1957—1979) *A Historical Commentary on Polybius*, 3 vols. (Oxford).

Walbank, F. W. (1972) *Polybius*(Berkeley and Los Angdes).

Walbank, F. W. (1981) *The Hellenistic World*(London).

Walbank, F. W. (1984) 'Monarchies and monarchic ideas', *Cambridge Ancient History*, vol. vii. 1: 62—100(Cambridge, 2nd edn).

Waldstein, W. (1994) 'Ius narurale im nachklassischen römischen Recht und bei Justinian', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*(*Romanistische Abteilung*)111:1—65.

Wallace-Hadrill, A. (1982). 'Civilis Princeps: between citizen and king', *Journal of Roman Studies* 72:32—48.

Wallace-Hadrill, A. W. (1983) *Suetonius. The Scholar and his Caesars* (London).

Wallace-Hadrill, D. S. (1960) *Eusebius of Caesarea* (London).

Wallis, R. T. (1972) *Neoplatonism* (London).

Walsh, P. G. (1974) *Livy* (Oxford).

Walzer, R. (1985) *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford).

Wardman, A. E. (1974) *Plutarch's Lives* (London).

Watson, A. (1993) *International Law in Archaic Rome* (Baltimore and London).

Wehrli, F. (1944) *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, vol I: *Dikaiarchos* (Basle).

Weil, R., and Nicolet, C. (1977) *Polybe: Histoire, livre VI* (Paris).

Wells, C. (1992) *The Roman Empire* (London, 2nd edn).

Wendland, P. (1900) *Aristeae ad Philocratem epistula* (Leipzig).

Wendland, P. (1904) 'Die Schriftstellerie des Anaximenes von Lampsakos: III. Anaximenes' Rhetorik', *Hermes* 39:499—542.

Wengst, K. (1987) *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (London).

White, N. (1990) 'Stoic values', *Monist* 73:42—58.

Whittaker, J. (1990) *Alcinoos: Enseignement des Doctrines de Platon* (Paris).

Wieacker, F. (1988) *Römische Rechtsgeschichte* I (Munich).

Wiedemann, T. E. J. (1986) 'The *Fetiales*: a reconsideration', *Classical Quarterly* 36:478—490.

Wiedemann, T. E. J. (1993) 'Sallust's *Jugurtha*: concord, discord, and the digressions, *Greece and Rome* 40:48—56.

Wiedemann, T. E. J. (1996) 'Single combat and being Roman', *Ancient Society* 27:91—103.

Wilkins, A. S. (1879—1892) *M. Tulli Ciceronis De Oratore Libri Tres*, 3 vols. (Oxford, reprinted Amsterdam, 1962).

Williamson, G. A. (1989) *Eusebius: The History of the Church*, revised with introd. and notes by Louth, A. (Harmondsworth).

Winkel, L. (1988) 'Die stoische oikeiōsis-Lehre und Ulpians Definition der Gerechtigkeit', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (*Romanistische Abteilung*) 105:669—679.

Winkel, L. (1993a) 'Einige Bemerkungen über ius naturale und ius gentium', in Schermaier, M. J., and Vegh, Z. edd. *Ars boni et aequi* (Stuttgart), 443—449.

Winkel, L. (1993b) 'Mandatum im römischen öffentlichen Recht?', in Nörr, D., and Nishimura, S. edd. *Mandatum und Verwandtes* (Berlin and Heidelberg), 53—66.

Winterbottom, M. (1994) *Cicero De Officiis* (Oxford).

Wirszubski, C. (1950) *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge).

Wirszubski, C. (1954) 'Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration', *Journal of Roman Studies* 44:1—13.

Wiseman, T. P. (1971) *New Men in the Roman Senate, 139 BC – AD 14* (Oxford).

Wolfson, H. A. (1947) *Philo*, 2 vols. (Cambridge MA).

Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley and London).

Woodman, A. J. (1975) 'Velleius Paterculus', in Dorey, T. A. ed. *Empire and Aflermath* (London), 1—25.

Woodman, A. J. (1988) *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies* (London).

Wright, M. R. (1995) 'Cicero on self-love and love of humanity in *De Finibus* 3', in Powell ed. 1995: 171—195.

Wright, W. C. (1913—23) *The Works of the Emperor Julian*, 3 vols., Loeb Classical Library (Cambridge MA and London).

Yavetz, Z. (1975) 'Reflections on Titus and Josephus', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 16: 411—432.

Young, F. M. (1983) *From Nicaea to Chalcedon* (London).

Young, F. M. (1994) *The Theology of the Pastoral Letter* (Cambridge).

Zetzel, J. E. G. (1995) *Cicero, De Re Publica: selections* (Cambridge).

Zetzel, J. E. G. (1999) *Cizero: On the Commonwealth and On the Laws* (Cambridge).

Zeyl, D. J. (1997) *The Encyclopedia of Classical Philosophy* (London and Chicago)

Ziegler, K. (195Z) 'Polybios', in Paully-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertonswissenschaft*, vol. 21, 2 (Stuttgart) cols. 1440—1578.

Ziegler, K. (1955) *Cicero: De Re Publica* (Leipzig and Berlin, 3rd edn).

Zuntz, G. (1959) 'Aristeas I: "The seven banquets"', *Journal of Semitic Studies* 4: 21—36.

索　引

（索引条目后的页码为原书页码，即本书边码）

B

E

F

H

I

J

K

N

O

P

T

U

V

W

X

Z

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝剑桥希腊罗马政治思想史
页数＝７２０
ＳＳ号＝１３９９３３７９